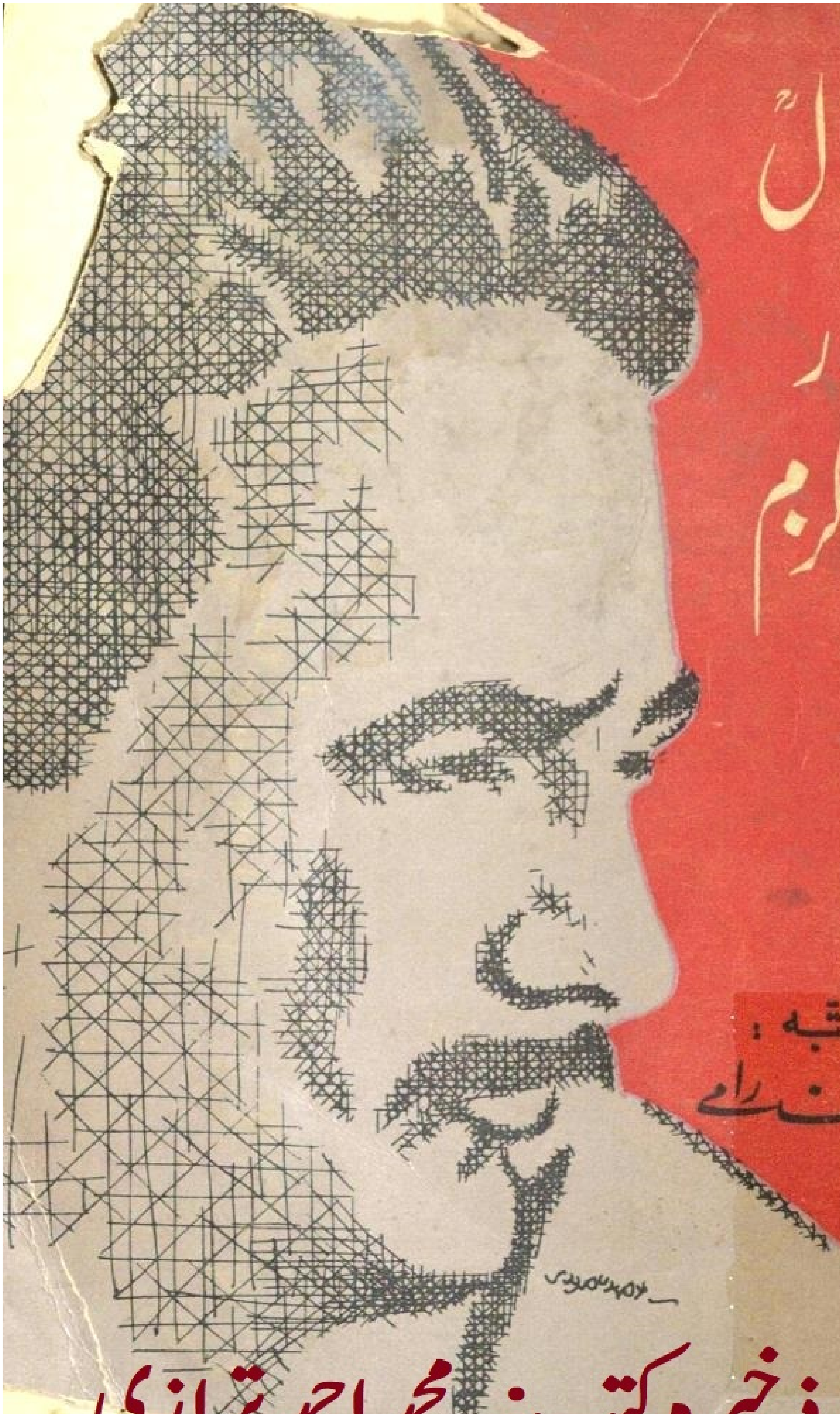
اِقبالؒ اور سوشلزم



مُرتّبہ :
حنیف رامے

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیم ۝

اِقبالؒ اور سوشلزم

محمدؐ حنیف رامے

اقبالؒ اور سوشلزم

بالشوزم + خدا = اسلام

○

اسلامی دنیا کے آس پاس اشتراکیت کی صورت میں جو نیا اقتصادی تجربہ کیا جا رہا ہے اُس سے اسلام کے مقدّر اور اس کی اصل رُوح کے بارے میں ہماری آنکھیں کھل جانی چاہییں۔

○

جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

البیان
چوک انارکلی ○ لاہور

بارِ اوّل	——	جنوری ۱۹۷۰ء
طابع	——	رشید احمد چودھری مکتبۂ جدید پریس لاہور
ناشر	——	محمد حنیف رامے
کتابت	——	محمد سلیم ساغر

اپنے ہم سفر محمد صفدر میو کے نام

۶۶/۱۹۶۵ء کے اُن اضطرابی دنوں کی یاد میں جب چند قلندروں نے
اِسلامی سوشلزم کو اپنا لائحہ عمل بنایا اور مسٹر اے۔ کے۔ سومار کو "اسلامی
سوشلزم کی پہلی لڑائی" میں چاروں شانے چت گرایا۔

○

اور اب ۷۰-۱۹۶۸ء کے انقلابی دَور میں، جب کہ مودودیت اور
اس کے پشت پناہوں اور حواریوں کے ساتھ "اسلامی سوشلزم کی
دُوسری لڑائی" جاری ہے، دُعا ہے کہ خداوند کریم ہمیں بصیرت، استقامت
اور نصرت بخشے۔

ترتیب

پیش لفظ

اقبال تصورِ پاکستان کا خالق تھا۔ پاکستان کی صورت میں اس نے مسلمانانِ ہند کی جس آزاد ریاست کا خواب دیکھا تھا اُس کے بارے میں ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الہ آباد ہی میں اس نے واضح کر دیا تھا کہ :

" اس (پاکستان) کے ذریعے اسلام کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اُس چھاپ سے نجات پا سکے گا جو عرب ملوکیت نے اس پر لگا رکھی ہے اور یُوں یہ اپنے قانون، اپنی تعلیم، اپنی ثقافت کو تحریک دے کر انہیں اپنی اصل رُوح اور رُوحِ عصر سے قریب تر لا سکے گا۔ "

اِقبال ہماری فکری تاریخ کا ایک ایسا مقام ہے جو جدید اور قدیم کا سنگم ہے۔ وہ ہمارا ایک ایسا حال ہے جہاں ہمارا ماضی اور ہمارا مستقبل با معنی بن جاتے ہیں، ایک جیتی جاگتی معنویت پا جاتے ہیں۔ وہ ایک ایسا روشن نقطہ، اور ایسا آتشیں لمحہ ہے جہاں اُمّتِ مسلمہ کے مکانی وجُود میں زمان کا حیات آفریں شعلہ داخل ہو کر اُسے تاریخ کی بغیچ کے دُو بدو لا کھڑا کرتا اور طبق در طبق آگے بڑھنے کی جرأت بخش دیتا ہے۔

اقبال مسلمانانِ ہند کا ہاتھ قائدِ اعظم کے ہاتھ میں دے کر خدا کو پیارا ہو گیا۔ قائدِ اعظم پاکستان ہمارے حوالے کر کے آخرت کے سفر پر نکل گئے اور ہم ہیں کہ ابھی یہی فیصلہ نہیں کر سکے کہ ہمارا منصب وقت کے بے پایاں بہاؤ میں پاکستان کو ساکت و جامد

رکھنا ہے یا اُسے اُن خطوط پر آگے بڑھانا ہے جن سے پلاسی سے پاکستان تک کی ہماری دو سو سالہ سامراج دشمن جدّ وجہد کا وہ نقشہ مرتب ہُوا ہے جو اقبال کے فکر اور قائدِ اعظمؒ کے عمل سے ہم نے ورثے میں پایا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات کی بسم اللہ قرآن حکیم کے بارے میں یہ کہہ کر کی تھی کہ "یہ ایسی کتاب ہے جو نظریے کی نسبت عمل پر زیادہ زور دیتی ہے" درحقیقت دین محض نظریہ ہوتا ہی نہیں، وُہ تو نظریہ عمل ہوتا ہے اور جب بھی نظریے کو زیرِ عمل لایا جائے گا اُسے تقدس اور تجرید کے جزدان سے نکالنا پڑے گا اور اس آب و گِل کی دُنیا میں اُسے بالکل اُسی طرح اپنی قلبِ ماہیت کرنی ہوگی جیسے مٹی میں بیج اپنا پہلا قالب کھو دیتا اور ایک نئے قالب میں ڈھل جاتا ہے۔ موت کے اسی ذائقے کے نتیجے میں بیج سے برگ و بار پھوٹتے ہیں، پھُول کھِلتے اور ان میں خوشبُو بستی ہے، پھل آتے ہیں اور ان میں رَس پڑتا ہے۔ نظریہ جب تک عمل کی کٹھالی میں نہ پڑے ایمان نہیں بنتا اور ایمان ایک ایسی متحرک حقیقت ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے عمل کے نت نئے قالب طلب کرتی رہتی ہے۔

لیکن کچھ لوگوں کو نظریات کے بیج بہت عزیز ہوتے ہیں اور وُہ انہیں عمل کی لُو سے اُسی طرح محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں جیسے بخیل بنیے "سکّے" گنتے رہتے ہیں اور انہیں زندگی کی نعمتوں میں نہیں بدلتے۔ ان لوگوں کو نظریات کی عصمت کا اتنا خیال رہتا ہے کہ وقت جوانی کی طرح ڈھل جاتا ہے اور کھیتی بنجر رہ جاتی ہے۔ شاید ان لوگوں کو زمانے سے، یا دہر سے، ڈر آتا ہے ــــ اور کیوں نہ آئے، آخر نبئ کریمؐ نے فرمایا ہے کہ دہر کو بُرا نہ کہو کہ دہر خدا ہے، دہر سے ڈرنا ہی چاہیے کہ اس سے ڈرنا خُدا سے ڈرنا ہے۔ مگر نہیں، یہ لوگ دہر سے نہیں دہریت سے ڈرتے ہیں، خدا سے نہیں خدائی سے ڈرتے ہیں۔ جس کائنات کی ہر قوت کو خُدا نے انسان کے لیے مسخر کر دیا یہ لوگ اُسی سے خوف کھاتے ہیں اور اُسی کی رُوح کی دستبرد سے، جو زمانے، دہر

یا وقت میں اظہار پا رہی ہے، اپنے نظریات کو محفوظ رکھنے میں کوشاں ہیں۔ ان کا سارا زور نظریات پر ایمان کی حفاظت میں صرف ہو جاتا ہے اور ایمان کو عمل میں لانے کی مہلت ہی نہیں ملتی۔ یہ "الذین آمنوا" نہ جانے "الذین آمنوا وعملوا الصٰلحٰت" کیوں بننا پسند نہیں کرتے۔

دراصل عمل میں بہت درد اُٹھتا ہے، عمل کا رستہ بہت کٹھن ہے۔ اسی لیے مسلمانوں نے صدیوں تک اسلام کی حکمتِ عملی پر بے عملی کے جزدان چڑھائے رکھے لیکن جیسا کہ نظریہ پرست سمجھتے ہیں، زمانہ (یا دہر کہہ لیجیے) بہت خراب ہے۔ وُہ تقاضیٰ کرتا ہے کہ یا آگے بڑھو یا پیچھے ہٹو۔ وہ سکون نہیں تغیر سے عبارت ہے اور تغیر کے گونجتے گرجتے پانیوں میں تیرنے کے لیے جزدان کے لنگر کی نہیں اجتہاد کے چپوؤں کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس منزل پر عیشِ نیام سے گزر کر نظریے کو ذوالفقارِ علی بن جانا پڑتا ہے۔ اقبال نے کہا تھا:

> "اسلام کے مطابق زندگی کی بنیاد ازلی وابدی رُوحانی قدروں پر ہے۔ لیکن زندگی کی نشوونما نت نئے قالبوں میں ہوتی ہے۔ جو معاشرہ اس حقیقت کی بُنیاد پر اُبھرے گا اِس کے لیے ضرُوری ہو گا کہ وہ زندگی کے نظم و ضبط کی خاطر مستقل اور ابدی اصُولوں (وحی) کی پیروی کرے لیکن اگر ان ابدی اصُولوں کے متعلق یہ سمجھ لیا جائے کہ ان کے مفہوم میں پھیلاؤ کا امکان ہی نہیں تو اس سے زندگی، جو اپنی فطرت میں متحرک واقع ہوئی ہے، جامد ہو کر رہ جائے گی۔"

اقبال نے اپنے خطبات میں جہاں یہ کہا تھا کہ اسلام میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی بات محض افسانہ ہے وہاں اُس نے ہماری توجہ اس طرف بھی دلائی تھی کہ:

"اسلامی دُنیا کے آس پاس اشتراکیت کی صُورت میں جو نیا تجربہ کیا جا رہا ہے اُس سے اسلام کے مقدر اور اس کی اصل رُوح کے بارے میں ہماری آنکھیں کھُل جانی چاہییں۔"
اگر اس موقع پر خطبۂ الٰہ آباد کے پاکستان سے متعلقہ اقتباس کو دُہرا دیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

" اِس کے ذریعے اسلام کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اس چھاپ سے نجات پا سکے گا جو عرب ملوکیت نے اس پر لگا رکھی ہے اور یُوں یہ اپنے قانُون، اپنی تعلیم، اپنی ثقافت کو تحریک دے کر انہیں اپنی اصل رُوح اور رُوحِ عصر سے قریب تر لا سکے گا۔ "

اگر اشتراکیت کا تجربہ اسلام کے مقدر اور اس کی اصل رُوح کی تصویر دکھا سکتا ہے، اور اس تصویر کو پاکستان کے ذریعے ایک محسُوس قالب عطا کرنا مقصود ہے تو پاکستان کے لیے اشتراکیت کیونکر حرام قرار دی جا سکتی ہے جب کہ اقبال کو اصرار ہے کہ اِسلام خود ایک طرح کی اشتراکیت ہے جیسا کہ اُنہوں نے خواجہ غلام السیّدین کے نام اپنے ایک خط میں لکھا ہے۔ اِس خط میں اُنہوں نے سوشلزم کو نہیں "مذہب کے بارے میں سوشلسٹوں کے رویے" کو غلط قرار دیا ہے۔

" باقی رہا سوشلزم، سو اِسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔ "

جب اقبال قائدِاعظم کو قیامِ پاکستان کے لیے کوشاں ہونے کی ترغیب دے رہا تھا اور اِس ضمن میں انہیں بسترِ مرگ سے مسلسل خط لکھ رہا تھا تو ۲۱ ر جون ۱۹۳۷ء کو اُس نے لکھا تھا:

" اسلام کے لیے اشتراکی جمہُوریت (لینن کی سیاسی پارٹی کا نام "اشتراکی جمہُوری پارٹی" تھا اور اشتراکی جمہوریت کی اصطلاح

سوشلزم کے مترادف تھی) کو کسی موزوں شکل میں قبول کرنا اور اسے اسلامی
قانون کے مطابق زیرِ عمل لانا حقیقت میں اسلام سے انحراف
نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹنے کے مترادف ہوگا۔"

کیا اقبال اپنی عمر، فکر اور بصیرت کے آخری مدارج پر ایک اسلامی سوشلسٹ جمہوریہ کا خواب نہیں دیکھ رہا ؟ اور کیا یہ خواب آج محض اس لیے مردود نہیں قرار دیا جا رہا کہ اسے شرمندۂ تعبیر کرنے کے لیے جو عناصر اُٹھے ہیں وہ نہ تو اسلام کے خود ساختہ ٹھیکیدار ہیں اور نہ اقبال کے طفیلی مجاور — وہ لوگ جن کے خیال میں کل تک اقبال "اسلامی سوشلسٹ جمہوریت" کا پیغمبر تھا اور جو اسے "سوشلزم کا اسلامی مفسّر" گردانتے تھے آج محض اس لیے اِنھی خطوط پر جدّ و جہد کرنے والے ذوالفقار علی بھٹو اور پاکستان پیپلز پارٹی کے خلاف پنجے جھاڑ کر پڑ گئے ہیں کہ کہیں ان کے آئینۂ خیال میں عمل کی سنگینی سے کوئی بال نہ آ جائے حالانکہ اقبال نے کہا تھا :

تُو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وُہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

ایک بات اور —

اقبال مادہ پرست نہیں، لیکن وہ مادّے کو یکسر رد نہیں کرتا بلکہ مادّے اور رُوح کو ہم رشتہ سمجھتا ہے اور مادیت کو رُوحانیت کی بلندیوں پر فائز کرنے کی امید پالتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں وہ بالشوزم + خدا = اسلام کا فارمولا پیش کرتا ہے۔

یہ مختصر سی کتاب اس مقصد سے مرتب نہیں کی گئی کہ اقبال کو دہریہ سوشلسٹ یا کمیونسٹ ثابت کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ کتاب کا مرتب اور مضمون نگاروں میں سے کوئی بھی دہریہ نہیں بلکہ سب کو اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے۔ اقبال نے ایک مسلمان ہی کی حیثیت سے سوشلزم کے تجربے میں دلچسپی لی تھی اور اس کے امکانات سے اُمّتِ مسلمہ کو

آگاہ کیا تھا۔ جہاں تک ملوکیت، نوآبادیاتی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے بتوں کو پاش پاش کرنے کا تعلق ہے اقبال نے سوشلزم کو دل کھول کر سراہا تھا، البتہ مذہب کے بارے میں سوشلسٹوں کے رویے کو غلط قرار دیا تھا۔ یوں بھی سوشلزم کے مقابل جس طرح کی فرسودہ اور بے ہودہ عیسائیت تھی اُس کا مٹ جانا ہی بہتر تھا۔ اقبال ہر قسم کے منافقانہ مذہب کو خواہ وہ اسلام ہی کے نام سے انسانوں کا استحصال کر رہا ہو مٹا دینے کا قائل تھا۔ "بالِ جبریل" میں خدا کا فرمان ہے :

حق را بسجودے، صنماں را بطوافے

بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

اُس وقت مذہب کے زیرِ سایہ ملوکیت، نوآبادیاتی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے بتوں کی عملداری قائم تھی۔ جب رُوس میں انقلاب برپا ہوا تو وہ اسلام کہیں چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی نظر نہ آتا تھا جس نے اپنی پاکیزگی میں انسانیت کو ان سب بتوں سے نجات دلائی تھی۔ اقبال اس کوتاہی کو سوشلزم کی نہیں مسلمانوں کی کوتاہی سمجھتا ہے۔ چنانچہ اس کا لینن خدا کے حضور میں عرض کرتا ہے کہ دُنیا میں جو نظام تیرے نام سے رائج ہے اُسے دیکھتے ہوئے میں کیسے سمجھتا کہ تُو ہے یا کہ نہیں ہے۔ البتہ جب وُہ خدا کے رُوبرُو آتا ہے تو ایمان لانے میں دیر نہیں کرتا۔ اقبال نے اِس تمثیل کو دلیل میں بھی ڈھالا ہے

" کوئی عمرانی نظام دہریت کی اساس پر باقی نہیں رہ سکتا۔ جونہی رُوس میں حالات ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان سے غور کا وقت ملے گا وُہ اپنے نظام کے لیے کوئی مثبت بنیاد تلاش کرنے پر مجبُور ہو جائیں گے۔ "

(سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام خط۔ ۳۰۔ جولائی ۱۹۳۱ء)

یہ مثبت بنیاد کیا ہے ؟ ۔ اسے اقبال نے لا اور اِلّا کے حوالے سے بیان

کیا ہے۔ لا سوشلزم کا برپا کیا ہوا وہ انقلاب ہے جس نے ملوکیت، نوآبادیاتی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے بت توڑ دیے ہیں لیکن ابھی اِلّا کے ذریعے اللہ کا اقرار نہیں کیا۔ اسلام جو انقلاب برپا کرنا چاہتا ہے اس کا پہلا حصّہ بھی لا الہ ہے جو منفی اور تخریبی نوعیت کا حامل ہے البتہ اس کا دُوسرا حصہ الا اللہ ہے جو اثباتی اور تعمیری کردار رکھتا ہے۔ الا اللہ کی منزل پر انسان تمام جھُوٹے خداؤں کی نفی کے بعد ایک وحدہٗ لاشریک خدُا کا اقرار کرتا ہے۔ اقبال ہم سے یہی چاہتا ہے کہ مکمّل اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لیے اُٹھیں اور لا الہ کی ضرُوری اور اہم منزل کو پار کر جائیں کہ اس کے بغیر الا اللہ کی منزل نہیں کھلتی۔ چونکہ وُہ زندگی کے تغیر پذیر ہر کو مانتا ہے اس لیے آج کے زمان و مکاں میں لا الہ کی منزل سر کرنے کیلئے سوشلزم سے استفادے کی اجازت دیتا ہے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ آج ہمارے یہاں اقبال ہی کے نام پر اس راہ کے مجاہدوں کو نہ صرف روکا اور ٹوکا جا رہا ہے بلکہ کافر قرار دیا جا رہا ہے۔

اقبال کو یقین تھا کہ سوشلزم لا سے الا کی جانب بڑھے گی۔ آج ہمارے کچھ نیک دل لوگ دُعا گو ہیں کہ ماؤزے تنگ مسلمان ہو جائے لیکن وہ ایک بات نظرانداز کر جاتے ہیں۔ اقبال نے تصوّرِ پاکستان پیش کر کے یہ کام اہلِ پاکستان کے ذمّے لگایا ہے کہ وہ ایک ایسا انقلابی معاشرہ اُبھاریں جس میں لا الہ اور الا اللہ — نفی و اثبات — دونوں اصُول کارفرما ہوں۔

اسی کا نام اسلامی سوشلزم ہے۔ صرف اسی کے ذریعے ہم مُلوکیت، نوآبادیاتی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کی لعنتوں سے چھٹکارا پا سکیں گے اور صرف اسی طرح ہم اس گرداب سے بچ سکیں گے جو لا اور الا کے درمیانی اندھیروں میں سوشلسٹ معاشروں کو گھیرے ہُوئے ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دُنیا کی سب سے بڑی مسلم مملکت ہونے کے اعتبار سے ہمارا فرض

ہے کہ نہ صرف دُوسرے مسلم ممالک کے لیے لا الٰہ الا اللہ کی بھرپور عملی تفسیر پیش کریں بلکہ لا اور الا کے درمیان سرگرداں سوشلسٹ معاشروں کے لیے بھی مشعلِ راہ بنیں۔ ایسا صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ لا کی منزل عبُور کر کے سوشلزم نے جو سیاسی اور معاشی آزادیاں حاصل کر لی ہیں ہم اُن سے بھی بہرہ ور ہوں اور ساتھ ہی الا کی منزل کے فاتح بن کر ان عظیم اخلاقی، انسانی اور رُوحانی قدروں کے امین بھی بن جائیں جو انسان کو خُدا کا رفیق بناتی ہیں۔ صرف اس مقام پر ہمارے منہ سے یہ دُعا سجتی ہے کہ خداوندِ کریم لا کہہ گزرنے والوں کو الا کہنے کی توفیق بخش! پہلے ہمارا ایمان عمل کی کسوٹی پر پُورا اُترے گا، پھر اس ایمان کے نُور سے کوئی اور بھی فیض پا سکے گا۔

یہ ایمان نہ تو دہریہ سوشلسٹوں یا کمیونسٹوں کی طرح محض لا کہنے سے پُورا ہو سکتا ہے اور نہ مودودیت کی طرح صرف الا کہنے سے۔ لا سے گریز کر کے مودودی جماعت اور اس کے حاشیہ بردار اپنی آستینوں میں ملوکیت، نو آبادیاتی استعمار، سرمایہ داری اور جاگیرداری کے وُہی بُت چھپانے کی کوشش کرتے ہیں جنہیں لا کہنے والوں نے پاش پاش کر دیا:

اگرچہ بُت ہیں "جماعت" کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں، لا الٰہ الا اللہ

مودُودی جماعت نے کلمۂ طیبہ کی تحریف کر کے اسے صرف الا اللہ تک محدُود کر دیا ہے اور لا الٰہ کا حصّہ حذف کر دیا ہے۔ ہم اقبال کے تتبع میں کلمے کو پورا کرنا چاہتے ہیں:
لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ بلکہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ، مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ ۝

چھ مضامین پر مشتمل یہ مختصر سی کتاب اگر کسی دوست کو بھا جائے تو اُسے میری طرح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مرحوم)، پروفیسر عزیز احمد، پروفیسر محمد عثمان، پروفیسر خواجہ محمد زکریا اور محمد صفدر میر کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ ان مضامین کی اشاعت کے لیے

مجھے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب "فکرِ اقبال" کے ناشرین ــ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، پروفیسر عزیز احمد کی کتاب "اقبال ــ نئی تشکیل" کے ناشرین ــ گلوب پبلشرز لاہور اور پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "حیاتِ اقبال کا جذباتی دَور" کے ناشرین ـــــ مکتبۂ جدید لاہور کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے ـــــ بقیہ تینوں مضامین ہفت رُوزہ "نصرت" لاہور میں شائع ہُوئے تھے۔

ـــــــــــ محمد حنیف رامے

پروفیسر خواجہ محمّد زکریا

اقبال اور اشتراکیت

اشتراکیت سے اقبال کی دلچسپی ۱۹۱۷ء کے انقلابِ روس کے بعد شروع ہوتی ہے۔ اس سے پہلے اُنہوں نے نثر یا نظم میں اشتراکیت یا اس کے فلسفی کارل مارکس کے بارے میں اشارۃً بھی کوئی بات نہیں کہی، حالانکہ اگر ابتدا میں انہیں اس سے دلچسپی ہوتی تو "فلسفۂ عجم" میں مزدک کے ساتھ حاشیے میں کارل مارکس کا ذکر آ ہی سکتا تھا۔ مگر مزدک کے بارے میں محض یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے ہیں:۔

"اب ہم ایرانِ قدیم کے مشہور اشتراکیہ مزدک کی طرف متوجّہ ہوتے ہیں — اشتراکیت کا یہ پہلا پیغمبر نوشیروان عادل کے عہد میں (۵۳۱ء تا ۵۷۸ء) ظاہر ہُوا— اُس نے یہ تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوّع مستقل اور ازلی قوتوں کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے — مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مساوی ہیں اور انفرادی جائداد کا تصوّر مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ خُدا کی کائنات کو ایک لامحدُود تباہی کا منظر بنا دیں۔"

حال ہی میں علامہ کی ایک ڈائری (سٹرے ری فلیکشنز) شائع ہوئی ہے، جسے اُنہوں نے ۱۹۱۰ء میں لکھنا شروع کیا تھا۔ اس میں بہت سے اہم فلسفیوں اور شاعروں کے بارے میں اپنے تاثرات رقم کیے گئے ہیں مگر کارل مارکس کا نام تک نہیں ملتا۔ اسی طرح

"اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" میں بعض ایسے مقامات تھے جہاں اشتراکیت کے ذکر کی گنجائش نکل سکتی تھی مگر یہاں بھی وُہی صُورت نظر آتی ہے۔

"خضرِ راہ" اقبال کی پہلی نظم ہے جس میں رُوس کے انقلاب کے اثرات موجُود ہیں شاعر نے خضر سے پُوچھا تھا کہ "اور سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟" ــ اس کے جواب میں خِضر کی زبان سے دو بندوں میں سرمایہ داری نظام پر اُسی شدید انداز میں حملے کیے گئے ہیں جو مارکس، اینگلز اور لینن کا اسلوب رہا ہے۔

اس کے بعد فارسی کے کچھ اشعار جو "پیامِ مشرق" کے آخر میں موجُود ہیں، بندۂ مزدُور کے تلخ ایام اور سرمایہ داری نظام کے ذریعے محنت کشوں کے استحصال کی بہت عمدہ تصویر کشی کرتے ہیں۔ پھر "زبُورِ عجم" میں علامہ ایسے انقلاب کے طالب ہوتے ہیں جس میں "خواجہ خونِ رگِ مزدُور سے لعلِ ناب" نہ بنا سکے۔ بعد ازاں جاوید نامہ، بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں جہاں اشتراکیت کے بہت سے پہلوؤں کو سراہا گیا ہے وہیں اس کی خامیوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخری کتاب ارمغانِ حجاز کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" اشتراکیت سے متعلق اقبال کے تمام افکار کا خلاصہ ہے۔

ان تمام کتابوں میں جہاں جہاں اشتراکیت کے بارے میں اظہارِ خیال کیا گیا ہے، اقبال کا لہجہ کہیں ہمدردانہ اور کہیں ناقدانہ ہے۔ ہمدردی میں تو وہ بعض اوقات بہت آگے نکل جاتے ہیں لیکن تنقید میں بعض اوقات دوٹوک اختلاف کے باوجُود ان کے لہجے میں کہیں وہ تلخی اور شدّت نظر نہیں آتی جو سرمایہ داری کے بارے میں لکھتے ہُوئے پیدا ہو جاتی ہے۔ لہجے کا فرق دیکھیے:۔ اشتراکیت کے بارے میں سب سے زیادہ مخالفانہ اشعار "جاوید نامہ" میں جمال الدین افغانی کی زبانی ہیں:۔

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل — یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ اُو مضمر است — قلبِ اُو مومن دماغش کافر است

غربیاں گم کردہ اند افلاک را ۔۔۔ در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بُو از تن نگیرد جانِ پاک ۔۔۔ جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق نا شناس ۔۔۔ بر مساواتِ شکم دارد اساس

یہ اندازِ بیاں اور زیادہ گوارا ہوجاتا ہے اگر اس بات کو مدِ نظر رکھا جائے کہ جمال الدین افغانی اپنی رائے بڑے جذباتی انداز میں دیا کرتے تھے اور اقبال مکالمے لکھتے ہوئے صاحبِ مکالمہ کی شخصیت کو مدنظر رکھتے تھے۔ اس کے برعکس سرمایہ داری کے بارے میں علّامہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں ؎

گیا دورِ سرمایہ داری گیا ۔۔۔ تماشا دکھا کر مداری گیا

سوال یہ ہے کہ اقبال کو اشتراکیت سے دلچسپی کیوں ہے؟ اور انہیں اس سے کس حد تک اختلاف ہے؟

اقبال کی اشتراکیت سے دلچسپی کے کچھ اسباب نفسیاتی ہیں۔ اقبال دُنیا کی تاریخ، قوموں کے عُروج و زوال اور ان کے اسباب و علل سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے۔ خصوصاً نئی تحریکیں انہیں متوجہ کرتی تھیں۔ ان کا ذہن ایک محدُود فضا میں رہنا پسند نہیں کرتا تھا۔ یکسانیت سے وہ جلد اُکتا جاتے تھے۔ اس طرح کے اشعار کثرت سے ان کے کلام میں موجود ہیں جن میں جدّت و ندرت کو انتہا پسندانہ حد تک سراہا گیا ہے ؎

طرحِ نو افگن کہ جدّت پسند افتادہ ایم ۔۔۔ ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی
گر از دستِ تو کارِ نادر آید ۔۔۔ گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اور چونکہ اشتراکیت یورپ کی صنعتی دُنیا میں ایک نعرۂ انقلاب تھا اس لیے اقبال کا اس سے متاثر ہونا لازم تھا۔ اس کے علاوہ اشتراکیت میں بہت سے ایسے عناصر موجُود تھے جو اقبال کی سوچ کے مطابق تھے۔ پھر اس میں ایک سبب یہ بھی شامل ہوجاتا ہے کہ اقبال اور اشتراکیت کی بہت سی دُشمنیاں مشترک تھیں۔

اشتراکیت محض دُوسرے فلسفیانہ نظریوں کی طرح ایک خیالی نظریہ نہیں ہے۔ اس کے مبلغ اس پر اسی طرح اعتقاد رکھتے ہیں، جس طرح مذاہب کے پیروکار اپنے عقائد کو حرفِ آخر سمجھتے ہیں۔ اِس اعتقاد کے ساتھ ساتھ اس نظریے کی شد و مد سے تبلیغ کی جاتی ہے۔ مخالفوں کو رجعت پسند اور حامیوں کو ترقی پسند کہا جاتا ہے اور مارکس کی پیش گوئیوں کو ناقابلِ شکست قرار دیا جاتا ہے۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی زور شور سے مخالفت، کسانوں اور مزدُوروں کی بھرپُور حمایت اس کا منشور ہے اور طبقاتی اختلافات کو مٹانا اس کا مقصدِ حیات۔ کارل مارکس کا خیال تھا کہ محنت اور سرمایے کی کشمکش میں سرمایہ رفتہ رفتہ چند ہاتھوں میں مرتکز ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر صرف دو طبقات باقی رہ جاتے ہیں، صنعت کار اور مزدُور۔ اول الذکر تھوڑی تعداد میں مگر تمام ذرائع پیداوار پر قابض اور آخر الذکر بہت بڑی تعداد میں مگر ضرُوریاتِ زندگی تک سے محرُوم۔ اس سے دولت کو سب کچھ سمجھنے کا رجحان بڑھتا چلا جاتا ہے اور لوگ مُعاشرتی انصاف کے حصُول کے بجائے دولت سمیٹنے میں لگ جاتے ہیں۔ مارکس کی رائے ہے :-

> "اس (سرمایہ داری) نے انسان اور انسان کے درمیان سوائے ننگی مفاد پرستی کے، سوائے زہرناک زرگری کے کوئی رِشتہ باقی نہیں رہنے دیا۔ اُس نے نیکی کے جوش و خروش کو، جرأت و مردانگی کے جذبے کو، اور بورژوا نزاکتِ احساس کو خودغرضانہ حساب کتاب کے یخ بستہ پانی میں غرق کر دیا ہے۔ اس نے عزّتِ نفس کو زرِ نقد میں گم کر دیا ہے۔ خاندانی روابط کے چہرے پر پڑے ہوئے جذب و محبّت کے نقاب کو تار تار کر دیا ہے اور انہیں خالصتہً مالی تعلقات میں ڈھال دیا ہے۔"

یہ محض معاشرتی تجزیہ نہیں بلکہ معاشرے کی خود غرضی اور منافقت کی پردہ دری ہے۔ اقبال بھی انسان سے انسان کی دُشمنی کو تشویش کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

رازدانِ جزو کل از خویش نامحرم شدہ است آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است
ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

اس کے علاوہ وہ کارل مارکس کے نقطۂ نظر کے عین مطابق مزدوروں سے روا رکھی جانے والی بے انصافیوں اور سرمایہ داروں کی بددیانتیوں کو خاص طور پر وضاحت سے پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں بالخصوص پیامِ مشرق کی نظمیں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور"، "نوائے مزدور" اور "موسیولینن و قیصرِ ولیم" بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ "خضرِ راہ" کے ایک بند میں تلخ ترین لہجے میں مزدوروں کے استحصال کی مذمت کی گئی ہے :

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اشتراکیت اور اقبال میں دوسری بڑی قدرِ مشترک مغربی طرز کی جمہوریت کی مخالفت ہے۔ مارکس کے خیال میں لوگوں کو رائے دینے کا آزادانہ حق دینا کئی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ انتخابات میں غریب طبقے کے ووٹوں سے برسرِ اقتدار آنے والا طبقہ اپنے مفادات سے وابستہ ہوتا ہے اور عوام کے حقوق سے بے پروا۔ عوام کو آزادیٔ رائے کی نہیں معاشی انصاف کی ضرورت ہے اس لیے اگر ان کے لیے چند منتخب لوگ ایسا نظامِ حکومت رائج کرتے ہیں جو ان کی بنیادی ضرورتیں پوری کرے اور انہیں جبر و استحصال سے بچائے تو یہی سچی جمہوریت ہے۔ اس کے برخلاف جہاں حکومت تو عوام کی رائے سے قائم ہو مگر درحقیقت انہیں لوٹ کھسوٹ کر چند افراد کی تجوریاں بھری جائیں تو ایسے ظالمانہ نظام کو ہرگز جمہوریت نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کی رائے مارکس سے ملتی جلتی ہے :۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب | تُو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق | طبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں | یہ بھی اِک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

اس سرابِ رنگ و بُو کو گلستاں سمجھا ہے تُو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تُو

جمہوریت کی اس مخالفت میں اقبال اشتراکیوں کے ہم نوا ہیں۔ میری اس رائے کو مزید تقویت اِس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ اقبال نے بعد میں اشتراکیوں پر اعتراض بھی کیے ہیں مگر اُنہوں نے اپنی حکومتوں میں جو شخصی آزادیاں سلب کر لی ہیں ان پر کبھی اظہارِ خیال نہیں کیا۔

یہاں تک تو مغربی نظامِ سرمایہ داری کی مخالفت میں اقبال اور اشتراکیت کی ہم نظری واضح کی گئی ہے مگر اقبال اور اشتراکیت میں اتفاق رائے محض منفی اساس پر نہیں، اس کی کچھ مثبت بنیادیں بھی ہیں۔ اشتراکیت نے ہمیشہ عینیت پسندی کی مخالفت کی ہے۔ مارکس اپنے معاصر فلسفیوں کو ہمیشہ "نظریہ ساز" اور "عینیت پسند" جیسے انعامات سے نوازتا رہا۔ وُہ کہتا تھا:

"فلسفی دُنیا کی تشریح و تفسیر کرنے میں لگے رہے ہیں، حالانکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ دُنیا کو بدلا کیسے جائے۔"

اس لحاظ سے یہ کہنا بے جا نہیں کہ مارکس ان فلسفیوں سے زیادہ زمانے کا نبض شناس تھا جو نظریے پیش کر کے سمجھ لیتے ہیں کہ اُنہوں نے کوئی بڑا کارنامہ کیا ہے۔ نظریات کی پیش کش کی حد تک بہت سے فلسفی مارکس سے بہتر ہوں گے مگر کتنا ہی اچھا نظریہ ہو جب تک اُسے آزما کر اُس کا کھرا کھوٹا نہ پرکھا جائے وہ نوعِ انسانی کے کسی کام نہ آ سکے گا۔ فلسفے اور نظریے میں بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ فلسفہ نظریاتی چیز ہے اور مذہب عقائد پر عمل کرنے کا نام۔ اگر مذہب سے عمل خارج کر دیا جائے تو اس کی حیثیت بھی فلسفے کی رہ جاتی ہے۔

بقولِ اقبال ؂

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق　　　عشق نہ ہو تو شرع و دیں بُت کدۂ تصوّرات

اسی طرح اگر کسی نظریے پر عمل کیا جائے تو وہ ایک طرح کا مذہب ہو جاتا ہے — اشتراکیت نے چونکہ عمل اور کشمکش پر زور دیا ہے اس لیے خدا اور مذہب سے منکر ہوتے ہوئے بھی یہ ایک طرح کا مذہب ہے - خود اقبال نے پیامِ مشرق کے ایک حاشیے میں کارل مارکس کے متعلق لکھا ہے :

"جرمنی کا مشہور ماہرِ اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا - اس کی مشہور کتاب موسوم بہ "سرمایہ" کو مذہبِ اشتراکیت کی بائبل تصوّر کرنا چاہیے -"

اقبال کو کارل مارکس کا ذکر کرتے ہُوئے جہاد اور مذہب کے الفاظ اسی لیے سُوجھے ہیں کہ وہ اشتراکیت کے اندر عمل، جہد، انقلاب اور کشمکش کے پہلوؤں کو بے حد دلکش پاتے ہیں -

اقبال زندگی کی حرکت اور کشمکش کو جس نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ہیگل کا جدلیاتی نظریہ ہے جس کے مطابق خیالات ارتقا پذیر ہوتے ہیں - انھی میں اس کی تخریب کے سامان پنہاں ہوتے ہیں - پھر یہ تخریب ایک نئی اور بہتر تعمیر کو وجُود میں لاتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے - کارل مارکس نے اس جدلیاتی نظریے کو اپنا کر اسے جدلیاتی مادیت بنا دیا ہے - یعنی خیالات نہیں بلکہ تاریخ کے مختلف ادوار اسی جدلیاتی حرکت اور اس مخصُوص تعمیر و تخریب کے مظہر ہیں اور بالآخر یہ اشتراکی معاشرے پر منتج ہوں گے - اس وقت نہ طبقات کا وجُود رہے گا اور نہ حکومت کا -

اقبال نے زندگی کی ارتقا پذیر حرکت کو اپنے بے شمار اشعار میں موضُوعِ بحث بنایا ہے - ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ناقص اشیا زمانے کی رَو کا ساتھ نہیں دے سکتیں اور مٹتی چلی جاتی

ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات | سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ | سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار | موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام | جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

اس کے ساتھ ہی ساقی نامے کے یہ اشعار ملا کر پڑھیے تو جدلیاتی حرکت کے اس نظریے کی تصویر سامنے آجاتی ہے ؎

دما دم رواں ہے یمِ زندگی | ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی | عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

اگلے بند میں کہتے ہیں ؎

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات | تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود | کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند | سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
اُلجھ کر سلجھنے میں لذّت اسے | تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے

یہاں خاص طور سے تین مصرعے توجّہ طلب ہیں۔ "یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی۔" "بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند۔" "اُلجھ کر سلجھنے میں لذّت اُسے۔" ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ہیگل کا تھیسس، انٹی تھیسس اور سنتھیسس ہے۔

کارل مارکس اور دوسرے اشتراکیوں کے یہاں اِس بات پر یقینِ محکم ملتا ہے کہ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی اس جنگ میں آخری فتح مزدوروں کی ہوگی۔ اس لیے یہ فلسفہ مایوسی اور نامرادی پر منتج نہیں ہوتا بلکہ امید اور رجا کا پیغام ہے۔ اشتراکی اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ حقیقت پسند ادیب زمانے کے دِل شکن حالات کو بعینہٖ پیش کر کے نچلے طبقوں کو مایوس

کرتے ہیں اس لیے حقیقت نگاری ناقص ادبی نظریہ ہے۔ اقبال بھی رجائی شاعر ہیں۔ انہیں بھی یقین ہے کہ آخری فتح نیکی اور خیر کی قوتوں کی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں اقبال نے قنوطی شاعروں پر شدید تنقید کی ہے اُسے ترقی پسندوں نے بے حد سراہا ہے۔

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ سمجھے وُہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیات ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا — اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دلاویز — اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں — بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز

اب تک میں نے جو استدلال کیا ہے اُس سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ اقبال بہت جگہ اشتراکیت کا ذکر سرمایہ داری اور ملوکیت کے مقابلے میں اچھے لفظوں میں کیوں کرتے ہیں؟ لیکن اگر میں مضمون کو یہیں ختم کر دوں تو موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہوگا، اس سے غلط طور پر یہ تاثر لیا جائے گا کہ اقبال اشتراکیت کے غیر مشروط حامی ہیں اور انہیں اس نظام سے کوئی اختلاف نہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اشتراکیت کی خوبیوں کو تسلیم کرنے کے باوجود وُہ کئی باتوں میں اس سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔

میرے نزدیک اقبال اور اشتراکیت میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اشتراکیت لادینی نظام ہے جو اگرچہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرتا ہے مگر اس زندگی کے بعد کسی اور زندگی کا قائل نہیں۔ مذہب اور خدا کا تصور اشتراکیوں کے نزدیک غریبوں کو دبانے کے لیے سرمایہ داروں کا ایک بنیادی حربہ ہے۔ ان کے خیال میں مذہب اور ملوکیت

یا سرمایہ داری ہمیشہ ہاتھ میں ہاتھ ڈالے ساتھ ساتھ چلتے رہتے ہیں۔ اس وجہ سے ترقی کے لیے مذہب سے پرہیز ضروری ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا یہ خیال ہے کہ اگر خدا اور مذہب کی قوت درمیان سے اُٹھ جائے تو انسان زیادہ مفسد اور بد دیانت ہو جاتا ہے۔ کسی نے کہا ہے "طاقت بد اخلاق بناتی ہے اور مکمل طاقت مکمل طور پر بد اخلاق بناتی ہے۔"

اگر نظامِ حکومت کی محض شکل بدل جائے اور اس میں تمام خرابیاں موجود رہیں تو اس تبدیلی کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال اور اشتراکیت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اشتراکیت سمجھتی ہے کہ پرولتاری انقلاب کے بعد انسان اتنا نیک ہو جائے گا کہ وہ کسی کا حق نہیں مارےگا اور کسی سے دھوکا نہیں کرے گا۔ مگر اس سلسلے میں حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔ کیا پرولتاری دور میں انسان شہرت، لالچ اور نفسانی خواہشات سے اتنا بے نیاز ہو جائے گا کہ فرشتوں کی طرح ان سے پاک رہے گا؟ اشتراکیوں کے خیال میں اس کا جواب اثبات میں اور اقبال کے نزدیک نفی میں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ طاقت جس کے ہاتھ میں آجائے اسی میں خاص قسم کی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ع

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار — اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

اقبال کے خیال میں انسان کی فطرت میں ہے کہ وہ پُرانے خداؤں سے بیزار ہو کر اپنے لیے نئے خدا تراشتا ہے ع

می تراشد فکرِ ما ہر دم خداوندِ دگر — دست از یک بند تا افتاد در بندِ دگر

یہی وجہ ہے کہ اشتراکی ممالک میں خدا کا تصوّر ختم ہُوا تو لینن اور مارکس، سٹالن اور ماؤزے تنگ وغیرہ کئی مقامی خدا وجود میں آئے جن کی ہر بات درُست اور ہر رائے حرفِ آخر سمجھی جاتی ہے اور یہ تصوّر ہی فنا ہو گیا ہے کہ وہ انسان بھی ہیں اس لیے غلطی کر سکتے ہیں۔ اس لیے خداوند تعالیٰ کی ذات کو درمیان میں رکھا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح انسان

یہ سمجھا رہتا ہے کہ میں اپنے اعمال کے لیے کسی کے سامنے جواب دِہ ہوں۔ پھر اقبال یہ بھی سمجھتے ہیں کہ انسانی زندگی محض چند بنیادی ضروریات تک محدود نہیں۔ جب بنیادی ضروریات پُوری ہو جاتی ہیں تو زندگی گزارنے کے لیے کچھ اور اقدار کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ یہاں اشتراکیت درمیان کی منزل میں رہ جاتی ہے۔ اقبال کو یہ بھی یقین تھا کہ ایک دن ایسا آئے گا جب اشتراکیت کا یہ نظام روزمرہ کی ضروریات کو پُورا کر چکنے کے بعد رُوحانیت کو اپنا لے گا۔ لیکن اس سلسلے میں کچھ کہنا اتنا ہی قبل از وقت ہے جتنا انسانوں کے فوق البشر بن جانے کے بارے میں کوئی قطعی رائے دینا۔ بہر حال اقبال کا خیال یہ ہے ؎

رُوس را قلب و جگر گردیدہ خُوں	از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زدست	تیز نیشے بر رگِ عالم زدست
کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ	لا سلاطین، لا کلیسا، لا الٰہ
فکرِ اُو در تند بادِ لا بماند	مرکبِ خود را سوئے الّا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنُوں	خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات	سوئے الّا می خرامد کائنات

اقبال کے فلسفے کا تار و پود اسلام کے عقائد سے بنا ہے اس لیے خدا اور مذہب سے متعلق اشتراکی نقطۂ نظر انہیں قبول نہیں۔ لیکن اس سلسلے میں ایک انتہائی اہم مسئلہ حل طلب ہے۔ اِقبال اسلام کے نظام کو دُنیا میں پھر سے رائج کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ یہ عقائد کا مجموعہ اور رُوحانیت کا نظام ہے جو لوگوں کی دُنیا اور آخرت دونوں کو بہتر بنانا چاہتا ہے مگر بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چودہ سو سال پہلے کا اقتصادی ڈھانچا اس قدر سادہ تھا کہ موجودہ زمانے کے پیچیدہ صنعت کارانہ اقتصادی نظام کے مطابق چل نہیں سکتا۔ اقبال نے اس بات پر بھی غور کیا ہے۔ تفصیل سے نہ سہی اجمالاً سہی۔ اس سلسلے میں اہم ترین تحریراں کا ایک خط ہے جو اُنہوں نے ۱۹۳۷ء میں قائدِ اعظم کو لکھا تھا:

"روٹی کا مسئلہ روز بہ روز شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کرنے لگا ہے کہ گزشتہ دو سو سال میں وہ نیچے ہی نیچے گرتا رہا ہے۔ عام طور پر وہ سمجھتا ہے کہ اس کے افلاس کا باعث ہندوؤں کی سود خوری یا سرمایہ داری ہے۔ جواہر لال کی لادین سوشلزم سے توقع نہیں کہ مسلمانوں کے لیے کوئی خاص کشش رکھے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کے حل کا کیا امکان ہے۔ خوش بختی سے اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید افکار کے تحت اس کے مزید پھیلاؤ میں اس مسئلے کا حل موجود ہے۔"

پھر چند سطروں کے بعد علاّمہ لکھتے ہیں :

"میں نہیں کہہ سکتا کہ ہندوستان میں سوشلزم کا مقدر وہی ہے جو بدھ مت کا مقدّر تھا لیکن اتنی بات میرے ذہن میں صاف ہے کہ اگر ہندو مت "اشتراکی جمہوریت" قبول کرتا ہے تو پھر یہ ہندو مت نہیں رہتا۔ البتہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے "اشتراکی جمہوریت" کی کسی ایسی صورت کو قبول کرنا جو اسلام کے قانونی اصول سے ہم آہنگ ہو کوئی انقلاب نہ ہو گا بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹنے کے مترادف ہو گا۔"

یعنی اسلامی عقائد کو مدّنظر رکھتے ہوئے ہمیں اقتصادی ڈھانچا ایسا بنانا پڑے گا جو اشتراکیت سے ملتا جلتا ہو۔ افسوس اقبال نے تفصیل نہیں دی اور نہ ہی ایک خط اس کا متحمل ہو سکتا تھا۔ شاید انہوں نے یہ بات اقتصادیات کے ماہرین پر چھوڑ دی ہو۔ لیکن کیا یہ نظریہ اسلامی سوشلزم کا نظریہ نہیں؟ معلوم تو یہی ہوتا ہے اور پھر کیا اشتراکیت کے اقتصادی ڈھانچے کو مدّنظر رکھ کر قرآن کی روشنی میں اس سے بہتر ڈھانچا نہیں بنایا جا سکتا؟

O

پروفیسر محمد عثمان

اقبالؒ اور روس

اس عنوان کے تحت مجھے مختصراً پانچ باتیں بیان کرنی ہیں۔ اوّل، ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کا ایک خاص جوش وخروش اور شاعرانہ خلوص کے ساتھ خیر مقدم کیا تھا۔ دوم، اس انقلاب کے بعد سے اور شاید اس کی بدولت اقبال کے معاشی شعور میں مزید گہرائی اور نظر پیدا ہوئی اور اُنہوں نے 'بندۂ مزدور' کے تلخ اوقات' اور سرمایہ ومحنت کی آویزش پر کھُل کر اور زیادہ صحت کے ساتھ لکھا۔ سوم، کارل مارکس، لینن اور اشتراکی تحریک کے بارے میں اقبال نے ایک منفرد اندازِ نظر اختیار کیا جو ہمدردی اور اختلاف کا بے مثل امتزاج تھا۔ چہارم، عالم اسلام اور روس کے جغرافیائی قرب وتعلق کی بنا پر اقبال کا ذہن بار بار روس کی طرف جاتا رہا اور مستقبل کے ہر خاکے میں اُنہوں نے اسلامی دُنیا بالخصوص اسلامی ہند اور روس کے باہمی تعلق کو ملحوظ و مدنظر رکھا اور پنجم یہ کہ روس اور اشتراکیت کی طرف اقبال کا نقطۂ نظر پاکستان کا نہایت قیمتی ورثہ ہے جس سے فیض اور فائدہ نہ اٹھانا ہماری بہت بڑی محرومی اور غلطی ہوگی۔

اقبال کی شاعری کا پبلک طور پر آغاز ۱۹۰۱ء میں ہُوا تھا۔ جب سے انقلابِ روس تک ۱۷، ۱۸ برس کے درمیانی وقفے میں اُنہوں نے معاشیات پر باقاعدہ ایک کتاب

(علم الاقتصاد، ۱۹۰۴ء) لکھی تھی جس میں اُنہوں نے ہندوستان کی غربت کا بڑے دردمندانہ پیرایے میں ذکر کیا اور اس کو دُور کرنے کی کچھ تجویزیں بھی پیش کیں۔ لیکن اس ابتدائی کتاب سے قطع نظر ان کے کلامِ نظم و نثر میں ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس سے اندازہ ہو کہ مزدُور اور محنت کش طبقے سے وُہ خصوصی ہمدردی رکھتے تھے یا سرمایہ دار ذہنیت کے مخالف تھے۔ یہ پتا لگانا بھی مشکل ہے کہ 'علم الاقتصاد' کے بعد سے ان کے معاشی شعور نے کس حد تک ترقی کی تھی۔ حتیٰ کہ انقلابِ رُوس کے کوئی پانچ برس بعد وہ اپنی ایک نظم کے نہایت پُرزور اور بے باک لہجے سے ہمیں چونکا دیتے ہیں اور سرمایہ و محنت کے سوال پر اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کا معاشی شعور ایک پختہ اور واضح صُورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ نظم 'خضرِ راہ' ہے جو اُنہوں نے پہلی بار انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس ۱۹۲۲ء میں پڑھی تھی اور بہ تمام و کمال 'بانگِ درا' میں شامل کر لی گئی۔

نظم کے آغاز میں اقبال چند سوالات کے ساتھ ایک سوال خضر سے یہ بھی پوچھتے ہیں:

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟

اس سوال کا جواب بظاہر صرف چوده اشعار پر مبنی ہے مگر غور کیا جائے تو یہ چودہ اشعار بہت سے دُوسرے شعراء کے چار سو بلکہ چودہ سو اشعار پر بھاری معلوم ہوں گے۔ لہجے کی تیزی اور بے باکی کے علاوہ ان میں نقطۂ نظر کی جو وضاحت اور خلوص و احساس کی جو شدّت پائی جاتی ہے اُس کی مثال اُردُو شاعری میں ذرا مشکل سے ملے گی۔ گفتگو کا آغاز نسبتاً نرم لہجے میں ہُوا ہے:

بندۂ مزدُور کو جا کر مرا پیغام دے
خضرؑ کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
اے تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخِ آہُو پر رہی صدیوں تلک تری برات

اگلے شعر میں سرمایہ دار کی عیّاری اور سفّاکی کو ذرا اور بے نقاب کرتے ہیں :

دستِ دولت آفریں کو مُزد یُوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات

زورِ بیان آہستہ آہستہ بڑھتا ہے۔ اب حیلہ گر سرمایہ دار ساحرِ الموط بن جاتا ہے جو سادہ لوح مسلمانوں کو بھنگ کے نشے میں لا کر 'فردوسِ بریں' کی سیر کراتا اور اس طرح ان کے حواس و عقل پر حکمرانی کرتا تھا :

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تُو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

سرمایہ داری کی سب سے بھیانک صُورت سامراج ہے۔ تجارت جب اقتدار سے مسلّح ہو جاتی ہے تو لُوٹ کھسوٹ اور ظلم و استبداد کا وہ بازار گرم کرتی ہے جس کی وُسعت اور دُور رسی کو چنگیز اور ہلاکو بھی نہ پہنچ سکے تھے۔ پسماندہ اقوام کو بے دریغ لُوٹنے کی خاطر کوئی چال اور کوئی ہتھکنڈا خواہ کیسا ہی انسانیت کش اور اخلاق سوز ہو، ناجائز نہیں :

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خُوب چُن چُن کر بنائے مُسکرات

اور اس طرح محنت کش طبقہ اپنی سادہ دلی کے باعث ان فریب کاریوں کا شکار ہو جاتا ہے۔ اب لہجے کی تیزی بڑھتی ہے :

کٹ گیا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سُکر کی لذّت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدُور مات

اقبال محنت کش طبقے کو عمل و انقلاب کا پیغام دینے کے بعد کہتے ہیں :

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہُوا
آسماں! ڈُوبے ہُوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دُوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اشتراکی رُوس پر اقبال کا یہ پہلا پبلک تبصرہ تھا۔ اس میں انہوں نے انقلابِ رُوس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سُورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنت سے تعبیر کیا ہے۔ نظم میں 'رُوس' یا 'رُوسی انقلاب' کے الفاظ کھلم کھلا استعمال نہیں ہوئے لیکن قرائن اس قدر غیر مبہم ہیں کہ کوئی سخن فہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ اشعار انقلابِ رُوس سے تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھئے ساتھ والے شعر میں انقلابی طریق کار کی پُرزور حمایت ملتی ہے :

باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تلک؟

اور اس نظم کے ایک شعر میں مزدُور کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

غور کیجیے اس سے زیادہ پُرجوش اور والہانہ استقبال کسی تحریک یا تاریخی واقعہ کا اور کیا ہو سکتا ہے۔

اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ اقبال نے مزدُور، کسان اور مفلوک الحال انسانیت کے حق اور حمایت میں اور سرمایہ دار، جاگیردار اور سامراج کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے۔ کون ہے جس نے :

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمراء کے در و دیوار ہِلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

جیسے انقلابی اشعار سُنے یا پڑھے نہ ہوں۔ لیکن اس ضمن میں شاید دو باتوں کا علم ہم میں سے اکثر کو نہ ہو۔ پہلی بات یہ کہ اقبال نے سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف صرف جوشیلے اور ہنگامہ آفریں قسم کے اشعار ہی نہیں لکھے، اس نظام کے پیچھے جو ذہن اور فلسفہ کام کر رہا ہے اور جس جس طریق سے وہ کام کرتا ہے اس کا نہایت دقّتِ نظر سے مطالعہ اور تجزیہ بھی کیا ہے۔ مثلاً مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں وہ اہلِ مشرق کو خبردار کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ جب تک ہم صنعت و حرفت اور تجارت کے میدان میں خود کفیل نہ ہوں گے، اپنی ضروریاتِ زندگی خود تیار نہیں کریں گے، اپنے وسائل سے خود فائدہ نہیں اٹھائیں گے، اپنی خریدارانہ ذہنیت کو بدلیں گے نہیں ہم یورپ کی سیاسی غلامی اور دست بُرد سے کبھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یورپ کی سیاسی قوت کے پس پردہ اس کی معاشی اغراض سرگرمِ عمل ہیں۔ اس نے افریقہ اور ایشیا (مشرق) پر اپنے جھنڈے محض اس لیے گاڑ رکھے ہیں تاکہ اپنے کارخانوں کا تیار شدہ مال وہ ان منڈیوں میں بآسانی فروخت کر سکے اور ان ملکوں کی خام پیداوار من مانی قیمتوں پر ہتھیا لے۔ ہم اس لیے غریب اور قلاش ہیں کہ ہماری قیمت پر، دُوسرے لفظوں میں ہماری غفلت اور سادہ لوحی سے فائدہ اُٹھا کر، اہلِ مغرب بہت خوشحال اور دولت مند ہیں اور وہ دولت و افلاس کے اس توازن یا عدمِ توازن کو قائم رکھنے کی قسم کھائے ہوئے ہیں۔ یہ سب باتیں لکھنے کے بعد اقبال اہلِ مشرق کو بڑی دردمندی کے ساتھ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنا کھدر پہن کر سردی کے دِن کاٹ لو مگر یورپ والوں کا تیار کردہ پوستین ہرگز نہ خریدو

کیونکہ اس کا پوستین صرف پوستین نہیں وہ مارِ آستین بھی ہے:

بے نیاز از کارگاہ اُو گزر
در زمستان پوستین اُو مخر
ہوشمندے از خمِ اُو مے نخورد
ہر کہ خورد اندر ہمیں مے خانہ مرد

(ترجمہ: کوئی سمجھ دار فرنگ کے مٹکے سے شراب نہیں پیتا کیونکہ جس کسی نے اُس سے شراب پی لی اُس کے میخانے سے زندہ نہ نکلا۔)

ان خیالات کا اقبال نے ایک مقام پر نہیں اپنے کلام میں متعدد بار اظہار کیا ہے۔ اور ہر دفعہ نئے انداز سے۔ مثال کے طور پر آپ ان کی وُہ نظم دیکھیے جو پیامِ مشرق میں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدُور" کے عنوان سے درج ہے۔ اس میں اُنہوں نے معاشی یا سیاسی حالات کا کوئی لمبا چوڑا الجزیہ پیش نہیں کیا۔ سرمایہ دار مزدُور کو دُوسرے لفظوں میں مغرب مشرق کو، مخاطب کر کے کہتا ہے کہ آؤ ہم کاروبارِ حیات کو بانٹ لیں، تقسیم کار کر لیں۔ ایک حصّہ تم لے لو اور ایک حصّہ میرے پاس رہنے دو تاکہ ہم انصاف اور تعاون کے ساتھ مل کر رہیں۔ اب جس طرح سامراج زندگی کی نعمتوں کو بانٹتا ہے وُہ خود اس بات کی مُنہ بولتی تصویر ہے کہ اس انصاف اور تقسیم میں کس قدر ناانصافی، ظلم اور فریب کاری چھپی ہُوئی ہے۔ سرمایہ دار مزدُور سے کہتا ہے: فولاد کے کارخانوں کا شور و غوغا میرا اور گرجا و مسجد کی اذانوں کا نغمہ تیرا۔ کھیتوں کا حاصل اور لگان میرا، باغِ بہشت اور بہشت کے پھل پھول تیرے۔ انگور کی تیار کی ہوئی شراب میری اور شرابِ طہُور کے جام و سبُو تیرے۔ یہ مُرغابیاں، یہ کبُوتر اور یہ بٹیر میرے اور عنقا و ہُما سب تیرے۔ الغرض یہ زمین اور زمین سے پیدا ہونے والی ہر شے میری اور زمین سے لے کر آسمان کی بلندیوں تک جو کچھ ہے سب

تمہارا۔ بظاہر یہ پانچ اشعار کی مختصر نظم ہے مگر اس میں سامراجی ذہن کی ایسی تصویر کھینچی ہے کہ اس سے بہتر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا:

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن
گلبانگ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بروی نہد زمن
باغِ بہشت و سدرہ و طوبیٰ ازانِ تو
تلخابہ کہ دردِ سر آرد ازانِ من
صہبائے پاک آدم و حوّا ازانِ تو
مُرغابی و تدرو و کبُوتر ازانِ من
ظلِّ ہمائے شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ اُو ازانِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلاّ ازانِ تو

یہاں دُوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پیامِ مشرق سے لے کر ارمغانِ حجاز تک اپنی چھ سات کتابوں میں اقبال نے سرمایہ دار اور مزدُور، سامراج اور محکوم کے بارے میں مختلف طریق اور پیرایے میں جو کچھ کہا ہے وُہ سب انقلاب رُوس کے بعد کہا ہے اور جگہ جگہ اس بات کا وافر ثبوت ملتا ہے کہ ان کے اس تجزیے اور فکر میں اشتراکی ادب اور تجربے کے اثرات شامل ہیں۔ اس غرض سے 'پیامِ مشرق' کی نظم 'نوائے مزدُور' بالِ جبریل کی 'اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ' اور 'فرمانِ خدا' اور ضربِ کلیم کی 'بلشویک رُوس'، 'کارل مارکس کی آواز' اور 'اشتراکیت' کو دیکھ لینا کافی ہوگا۔ یہاں میں صرف موخر الذکر نظم کا ذکر کروں گا۔

قرآن حکیم میں معاشی نظام کے متعلق جو موٹے موٹے اصُول بیان ہُوئے ہیں

ان میں ایک یہ ہے کہ مسلمان اگر خدا کی راہ میں خرچ کرنے کے خواہشمند ہوں تو اپنی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اُسے بہبودِ عامہ پر خرچ کریں۔ قرآنِ حکیم کے اصل الفاظ یُوں ہیں :

یَسۡـَٔلُوۡنَکَ مَاذَا یُنۡفِقُوۡنَ قُلِ الۡعَفۡوَ (۲/۲۱۹)

ترجمہ : آپ سے پُوچھتے ہیں کہ راہِ خدا میں کتنا خرچ کریں۔ کہہ دو جو تمہاری ضروریات سے زائد ہو۔

نظم 'اشتراکیت' میں اقبال 'العفو' کے مضمرات اور رُوس کے انقلابی کردار میں ایک خاص قسم کا ربط بیان کرتے ہیں۔ انسان کی ہوسِ زر نے العفو کے مفہوم اور معاشرتی اطلاقات پر پردے ڈالے رکھے اور قرآن کے اس معاشی اصُول سے دُنیا نے کوئی فائدہ نہ اُٹھایا لیکن اب رُوس نے کچھ اس قسم کے حالات پیدا کر دیے ہیں جس سے امید بندھتی ہے کہ العفو کی حکمت و مضمرات کو زیادہ دیر تک چھپایا نہ جائے گا۔ رُوس کی 'گرمیٔ رفتار' سے 'العفو' کے اسرار فاش ہو کر رہیں گے۔ پانچ اشعار کی اس نظم کے تین اشعار یہ ہیں :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلُوم
بے سُود نہیں رُوس کی یہ گرمیٔ رفتار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھُلتے نظر آتے ہیں بتدریج وُہ اسرار
جو حرفِ قُلِ العَفْوُ میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وُہ حقیقت ہو نمودار

اقبال نے اس آیۂ شریفہ سے متعدد بار استدلال کیا ہے لیکن اس کی توجہ اس آیۂ شریفہ کی طرف اور اس کے مضمرات کی طرف انقلابِ رُوس کے بعد ہی ہُوئی۔ ان کے پہلے کے کلام میں اس قسم کے استدلال کا کہیں پتا نہیں۔

(۳)

اب مضمون کے تیسرے پہلو کو لیجیے۔ اشتراکی تحریک کے حقیقتاً دو ہی بڑے رھنما گزرے ہیں۔ایک کارل مارکس جس نے اپنی کتاب "سرمایہ" میں اشتراکیت کو ایک جامع نظام حیات اور فلسفۂ زندگی کے طور پر پیش کیا اور دُوسرے لینن جس نے اِس فلسفے کو رُوس میں ایک زندہ حقیقت بنایا۔ اقبال نے ان دونوں اشتراکی رہنماؤں میں غیر معمولی دلچسپی لی ہے۔ پیامِ مشرق اور بعض دُوسری کتابوں میں لینن پر مختصر اظہارِ خیال کرنے کے بعد اقبال نے 'بالِ جبریل' میں ایک طویل نظم بعنوان "لینن' خدا کے حضور میں" لکھی ہے۔ یہ نظم اپنے پُراثر اسلوبِ بیان اور پرخلوص افکار کی بنا پر اقبال کی شاہکار نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم میں پہلے تو اقبال نے لینن کے الحاد و کُفر، دُوسرے لفظوں میں ہستیٔ باری تعالیٰ سے اس کے انکار کی وکالت کی ہے اور خوب کی ہے :

میں کیسے سمجھتا کہ تُو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیّر تھے خرد کے نظریات

پھر اُسے حلقۂ ایمان میں داخل ہوتے دکھایا ہے :

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہُوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

لینن ہستیٔ باری تعالیٰ پر ایمان لانے اور یہ اعتراف کرنے کے بعد کہ :

حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات

بارگاہِ ایزدی میں کچھ کہنے کی اجازت چاہتا ہے :

اِک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پُوچھوں

اس اجازت کے ساتھ اس کی زبان پر جو کچھ آیا اور جس انداز سے آیا وُہ اس امر کا نہایت قوی ثبوت ہے کہ اقبال کو لینن کی شخصیت سے بڑی ہمدردی تھی اور

اس کے بعض خیالات سے اُنہیں پُورا پُورا اتفاق تھا۔ میری مراد یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ دار تہذیب کے بارے میں لینن اور اقبال کے موقف میں کامل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ہاں تو پہلے نظم کے چند اشعار سُنیے۔ اجازت مانگنے کے بعد لینن خدا سے پوچھتا ہے:

وُہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبُود
وُہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند، سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند، درخشندہ فلزات
یُورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہُنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظُلمات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سُود ایک کا، لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکُومت
پیتے ہیں لہُو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بے کاری و عُریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیّت کے فتوحات

نظم کا اختتام ان اشعار پر ہوتا ہے:

تُو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدُور کے اوقات
کب ڈُوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

یہ کہنے کی شاید ضرورت نہیں کہ "کب ڈُوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ" کی آرزُو

اور دُعا میں اقبال اور لینن خصوصیّات سے ہم نوا ہیں۔
'پیامِ مشرق' کے صفحہ ۲۴۹ پر ہمیں موسیولینن 'صدر جمہوریہ اشتراکیہ رُوسیہ کے خیالات پر ایک اور ہمدردانہ نظم ملتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وُہ دور ختم ہوگیا جب انسان چکّی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پستا تھا اور قیصر وزار کے فریب میں مبتلا اور دامِ کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب توبھُوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیض تار تار کر ڈالی ہے جو غریبوں کے لہُو سے رنگین تھی اور عوام کے جوشِ غضب نے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر راکھ کر دی ہیں :

غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بود ست
شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا، قبائے سلطاں سوخت

کارل مارکس میں اقبال کی دلچسپی لینن سے کہیں بڑھ کر رہی ہے اور اس کا ذکر کلامِ اقبال میں نسبتاً زیادہ ہُوا ہے۔ علاّمہ مرحوم کی فطانت اور کمالِ فن کا ایک قابلِ توجہ پہلُو یہ ہے کہ اُنھوں نے ماضی اور حال کے بے شمار شاعروں، مفکّروں اور عظیم المرتبت شخصیتوں پر اظہارِ رائے کیا ہے۔ افلاطون، رُومی، حافظ، غالب، گوئٹے، شیکسپیئر، بائرن، برگساں، کانٹ، نطشے، ہیگل، ٹالسٹائی، آئن سٹائن، اور ان جیسے درجنوں اشخاص ہیں جن پر جامع اور مالغ تبصرے کلامِ اقبال میں مِلتے ہیں جو سچّے اور بے لاگ بھی ہیں اور بعض اوقات اس قدر مختصر مگر خیال افروز کہ کہنے والے کی قدرتِ فہم و اظہار پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ کارل مارکس پر اقبال کے تبصرے خصُوصیّت سے بڑے پُرلطف اور خیال انگیز ہیں۔ اقبال نے مارکس کو 'پیغمبرِ بے جبریل' کہا ہے۔ اس کے لیے وُہ مصرع بھی استعمال کیا ہے جو وہ اس سے پہلے نطشے کے لیے کہہ

چکے تھے ۔ یعنی 'قلب اُو مومن دماغش کافر است' ۔ ایک جگہ اسے 'پیغمبرِ حق ناشناس' لکھتے ہیں ۔ ایک اور مقام پر اُس کی شہرۂ آفاق تصنیف 'سرمایہ' کی یوں تعریف فرمائی ہے :-

نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

اقبال نے مارکس کی شخصیت کو 'کلیم بے تجلّی' اور 'مسیح بے صلیب' بھی قرار دیا ہے ۔ اگر آپ صرف انہی چار پانچ جملوں اور ترکیبوں پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کے دِل میں مارکس کے لیے بہ یک وقت دو جذبے تھے ۔ اُس سے اختلاف اور اُس کی عظمت کا احساس ۔ وُہ 'حق ناشناس' ہے مگر ہے 'پیغمبر' ۔ ایک ایسا پیغمبر جس کی طرف حق تعالیٰ نے جبریلؑ کو بھیجنا ضروری یا مناسب خیال نہیں کیا ۔ اس کا دماغ کافر ہے مگر دِل مومن ۔ اگر ہم اسے پیغمبر نہ بھی مانیں پھر بھی اس کی کتاب "سرمایہ" صحائف کا درجہ رکھتی ہے ۔ کیسی فنکارانہ، سراپا ندرت اور پرخلوص رائے زنی ہے ۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے میں ایک اہم نظم کا ذکر یہاں ضروری سمجھتا ہوں جس سے کارل مارکس کی شخصیت اور کارنامے پر اقبال کے نقطۂ نظر سے بڑی روشنی پڑتی ہے ۔ ابلیس اپنی مجلسِ شوریٰ کے ایک ہنگامی اجلاس کی صدارت کر رہا ہے ۔ وُہ اپنی افتتاحیہ تقریر میں یُورپ کے سامراج اور اس کی خوفناک حد تک بڑھی ہوئی سرمایہ دارانہ ذہنیت پر اطمینان کا اظہار کرتا ہے اور بڑے فخر سے کہتا ہے کہ میں جو کچھ چاہتا ہوں فرنگی میرے لیے کر رہے ہیں ۔ پہلا مشیر اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہُوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ جب تک صُوفی و مُلاّ سامراج کے طلسم میں گرفتار ہیں اور علم کلام کی بحثوں میں مصرُوف ہیں ہمیں واقعی کوئی تشویش نہیں ہونی چاہیے لیکن دُوسرا مشیر اس سے اختلاف کرتا ہے ۔ اسے جمہُوری خیالات کی بڑھتی ہوئی رَو سے خطرہ ہے ۔ اس پر پہلا مشیر اسے یقین دلاتا ہے کہ مغرب جس قسم کی جمہُوریت عام کر رہا ہے اس میں خطرے کی کوئی بات نہیں وُہ تو سامراج ہی کا دُوسرا نام ہے :

تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟
چہرہ روشن ، اندرُوں چنگیز سے تاریک تر

لیکن تیسرا مشیر واقعی پریشان ہے ۔ وُہ مغرب کے سامراج اور اس کی لائی ہوئی جمہُوریت دونوں سے مطمئن ہے مگر اسے ایک یہوُدی کی شرارت نے مضطرب کر رکھا ہے ۔ یہ یہوُدی کارل مارکس ہے جس کی تعلیم پر عمل کرنے والوں نے زار شاہی کا خاتمہ کر ڈالا ہے اور یہ واقعہ ابلیسی نظام کے لیے سخت خطروں کا موجب ہو سکتا ہے ۔ اس پر چوتھا مشیر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مسولینی حبشہ میں جو کھیل کھیل رہا ہے اس کی موجودگی میں مضطرب یا مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں ۔ جب یہ بحث ذرا طُول کھینچتی ہے تو ایک اور مشیر اس میں کُود پڑتا ہے اور تیسرے مشیر سے اتفاق کرتے ہوئے ابلیس کی توجہ اشتراکی فتنے کی طرف مبذول کراتا ہے ۔ آخر میں ابلیس نے جو کچھ کہا اُس سے ہم میں سے اکثر واقف ہوں گے کیونکہ اس طویل نظم کا یہ حصہ عوام و خواص میں مقبول رہا ہے ۔ اپنی اختتامیہ تقریر میں ابلیس اس بات کا انکشاف کرتا ہے کہ وہ کسی ممکنہ قوت سے اگر خائف ہے تو اشتراکیت سے نہیں اسلام اور آئینِ پیغمبر سے ہے :

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر!
حافظ ناموسِ زن ، مرد آزما ، مرد آفریں

نظم کا پس منظر بیان کرنا ضروری تھا ۔ اب اگرچہ ابلیسی نظام اور خود ابلیس کو سب سے قوی خطرہ اسلام کی طرف سے ہے لیکن اسلام کے بعد وُہ جس شخصیت سے خوفزدہ ہے وُہ ہے کارل مارکس ۔ اقبال نے تیسرے اور پانچویں مشیر کے خدشات کو جن الفاظ میں ادا کیا ہے وُہ اس قابل ہیں کہ یہاں ان کی یاد تازہ کر لی جائے ۔ دُوسرے مشیر نے جب یہ کہا کہ مغرب کے جمہُوری نظام سے کوئی خطرہ نہیں کیونکہ اس کے اندر ملوکیت پوری قوت کے ساتھ کارفرما ہے تو اس کے جواب میں تیسرا مشیر کہتا ہے :

رُوحِ سُلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہُودی کی شرارت کا جواب؟
وُہ کلیم بے تجلّیٰ، وُہ مسیحِ بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

آگے چل کر پانچواں مشیر ابلیس کو یوُں مخاطب کرتا ہے:

گرچہ ہیں تیرے مرید افرنگ کے ساحر تمام
اب مجھے اِن کی فراست پر نہیں ہے اعتبار
وُہ یہودی فتنہ گر، وُہ رُوحِ مزدک کا بُروز
ہر قبا ہونے کو ہے اُس کے جنوُں کی تار تار

فلسفۂ اشتراک کی بڑھتی ہوُئی طاقت کے بارے میں وہ کہتا ہے:

چھائی آشفتہ ہو کر وُسعتِ افلاک پر
جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اِک مُشتِ غبار
فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ان اشعار سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال کے دِل میں مارکس کے لیے

کیسے احساسات اور اس کی نظر میں مارکس کے فلسفۂ حیات کے لیے کیا امکانات تھے یہ نظر اقبال نے ۱۹۳۶ء میں لکھی اور ان کی وفات کے بعد "ارمغانِ حجاز" میں شائع ہُوئی۔ گویا یہ اشعار ان کی نہایت پختۂ فکر کا نتیجہ اور آج ان کی بالغ نظری اور پیش بینی کا زندہ ثبوت ہیں۔

(۴)

رُوس کے بارے میں اقبال کا موقف قریب قریب وُہی ہے جو اُوپر مارکس کے ضمن میں بیان ہُوا ہے۔ ارتقائے حیات اور فلاحِ انسانیت کا سب سے بہتر، سب سے جامع اور سب سے سیدھا راستہ وُہ ہے جس کی تعلیم ہمیں قرآنِ حکیم سے ملتی ہے۔ قرآن زندگی اور کائنات کو جُزوی یا جذباتی طور پر نہیں کلّی اور عقلی طور پر دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہ نسلِ آدم کی نہ محض مادی ضروریات پر ہے اور نہ فقط رُوحانی تقاضوں پر۔ وہ تاریخ، سیاست، معیشت اور مذہب میں سے کسی ایک پر اس قدر زور صَرف نہیں کرتا کہ دُوسرے پہلو یکسر یا بڑی حد تک نظر انداز ہو جائیں۔ قرآن زندگی کو اس کی تمام وُسعتوں، پہنائیوں اور امکان کے ساتھ دیکھتا ہے اور شکم و جنس سے لے کر قلب و رُوح کے انتہائی لطیف تقاضوں تک ہر ایک ضرُورت اور حاجت کی تکمیل و تسکین کا سامان کرتا ہے۔ لہٰذا زندگی کی جامعیت اور تکمیل کا شیدائی اقبال، اسلام کے نظامِ حیات کا شیدائی و شیفتہ ہے۔ مگر اس نظام کے بعد یعنی اسلام کے سوا اگر اقبال کی نظر عصرِ حاضر کے کسی اور نظامِ زندگی پر پڑی ہے (جس کی اس نے داد دی اور ہمّت بڑھائی) تو وہ صرف اشتراکیت ہے۔

رُوس اور نظامِ رُوس کا ذکر کلامِ اقبال میں متعدد مقامات پر ہُوا ہے لیکن دو کتابوں میں یہ تذکرہ بطورِ خاص ملتا ہے۔ ایک مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اور دُوسرے "جاوید نامہ" میں۔ مثنوی میں لا الٰہ الا اللہ کے عنوان سے زندگی کے منفی اور مثبت پہلوؤں پر جو حکمت و بصیرت میں ڈُوبے ہُوئے اشعار کہے ہیں، ان میں پہلے رُوس کے

کارنامے کو سراہا ہے کہ اُس نے 'دورِ فرنگ' میں بندگی کو خواجگی سے لڑنے کے قابل بنایا اور نظامِ کہنہ کو درہم برہم کر دیا ہے۔ "پس چہ باید کرد"۔ صفحہ ۱۲۸) اسی مفہوم کا ایک شعر 'ضربِ کلیم' میں یوں ہے :

یہ وحی دہریتِ رُوس پر ہوئی نازل کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات)

اس کے بعد نہایت ہمدردانہ پیرائے میں اس بات کی آرزو کی ہے کہ یہ مُلک، انسانیت کا خدمت گزار اور خیر خواہ ملک لا سے الاّ کی طرف قدم بڑھائے۔ 'جاوید نامہ' میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل سے گفتگو ہوئی ہے۔ یہاں اقبال نے ملّتِ رُوسیہ کو براہِ راست (افغانی کی زبانی) مخاطب کیا ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ اقبال کو رُوس کی تین ادائیں پسند ہیں۔ پہلی یہ کہ رُوس نے مُلوکیّت کا خاتمہ کر کے اس کے بوجھ تلے دبی ہوئی انسانیت کو آزاد کرایا۔ دُوسرے، افرنگ کی سرمایہ داری کا رُوس جانی دُشمن ہے اور اس کے عزائم کی ہیبت سے مغربی سامراج پر لرزہ طاری ہے۔ اور تیسرے، رُوس کے نظام میں رنگ و نسل کا کوئی امتیاز نہیں جس کو بھڑکا کر افرنگ نے انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا ہے۔ یہ سب باتیں 'ملوکیت سے بیزاری، سرمایہ داری سے نفرت اور ذات پات اور رنگ و نسل سے بالاتری اسلام اور اشتراکیت کی مشترکہ خصوصیات ہیں۔ لہٰذا اقبال ان باتوں پر رُوس کی تعریف کرتا، اس کے کارناموں کی داد دیتا اور انہیں عصرِ حاضر کی سب سے اُونچی کامیابیوں سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن ایک بات میں (جیسا کہ اُوپر بیان ہُوا ہے) اسے رُوس سے اختلاف بھی ہے۔ اس کی رائے میں فرنگی تہذیب نے عصرِ حاضر پر چار لعنتیں مسلّط کی ہیں : اوّل، اس کی بے رحم سرمایہ داری۔ دوم، اس کا سامراج اور استعمار۔ سوم، نسلی تعصبات اور چہارم اس کی رسم لادینی یعنی سیکولرازم جس کے نتیجے میں سیاست کو اخلاق و مذہب سے بے تعلق کر دیا گیا ہے۔ اقبال

نے یہ خیال ظاہر کیا کہ رُوس تین باتوں میں تو افرنگ کے طلسم سے نکلنے اور اسے توڑنے میں کامیاب ہو گیا ہے مگر چوتھی بات میں وہ ہنوز گرفتارِ افرنگ ہے۔ وہ رُوس کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ مکمل طور پر افرنگ شکن بن جائے اور رسمِ لادینی چھوڑ کر اپنی زندگی کو مثبت قدروں سے آشنا کرے۔ اگر یہ ہو جائے تو رُوس کے نظامِ حیات اور اسلام میں جہاں اور بہت سے امُور میں پہلے ہی اشتراک ہے مزید آہنگ پیدا ہو جائے گا اور اس طرح انسانیت کا کارواں اپنی منزلوں کی طرف زیادہ قوت اور زیادہ راستی کے ساتھ بڑھ سکے گا۔ نظموں کے حوالے سے بات لمبی ہو جائے گی۔ یہاں میں فقط ان کے ایک تاریخی خط کے چند اقتباس پیش کرتا ہُوں۔ یہ خط اُنہوں نے سرفرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام جولائی ۱۹۲۷ء میں اس کی تصنیف "ستاروں میں زندگی" پڑھنے کے بعد لکھا تھا۔ فرانسیس ینگ ہسبنڈ کی کتاب کا موضوع یہ تھا کہ نسلِ آدم کی بقا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم دُنیا کی مختلف اقوام میں باہمی اشتراک و تعاون کی کوئی پائیدار صورت پیدا کر سکیں۔ اس اہم موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے پہلے تو اقبال نے برطانیہ اور ہندوستان میں باہمی اشتراک کا سوال اُٹھایا۔ پھر ہندو مسلم مسئلے پر اپنے خیالات و خدشات پیش کیے اور پھر ایک عظیم المرتبت مدبّر کی طرح جیسا کہ حقیقتاً علامہ مرحوم تھے سرفرانسیس کو برطانیہ کے عدم تدبّر کی صورت میں پیدا ہونے والے واقعات سے خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" اگر برطانیہ اپنے کسی مادّی مفاد کے پیشِ نظر ہندوؤں کو سیاسی اختیارات سونپ دے اور انہیں برسرِ اقتدار رکھنے کی کوشش کرے تو ہندوستان کے مسلمان اس بات پر مجبُور ہوں گے کہ سوراجیہ یا اینگلو سوراجیہ نظامِ حکومت کے خلاف وہی حربہ استعمال کریں جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا تھا۔ مزید برآں اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان رُوسی کمیونزم کی آغوش میں چلے جائیں اور اس طرح مشرق میں

تفوق و اقتدار کو سخت دھکا لگے ۔"

(حرفِ اقبال، مولفہ لطیف احمد شیروانی صفحات ۱۸۳، ۱۸۴)

یہاں تک تو بات کسی حد تک سیاسی بھی تھی، اس کے آگے اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ خالص مبصرانہ اظہارِ خیال ہے۔ رُوسی عوام کے بارے میں فرماتے ہیں :

"میرا ذاتی خیال ہے رُوسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ رُوس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک باقی نہیں رہیگی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے معمول پر آجانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بُنیاد کی تلاش کرنی ہوگی ۔" (ایضاً صفحہ ۱۸۴)

پھر رُوسی نظامِ حیات اور اسلام کی باہمی مناسبتوں کا ذکر کرتے ہُوئے لکھتے ہیں :

"اگر بالشوزم میں خُدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت ہی قریب آجاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام رُوس کو جذب کرلے یا رُوس اسلام کو۔ اس چیز کا زیادہ تر انحصار اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہوگی" ۔ (ایضاً ۱۸۴)

(۵)

اب میں مضمون کی آخری شق کے متعلق کچھ عرض کروں گا۔ رُوس اور روسی تہذیب کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہو چکی۔ میں نے کوشش کی ہے کہ ایک محقق کی دیانت اور غیر جانبداری کے ساتھ واقعیت کو پیش کر دُوں۔ میں نے

اصل بات کو نہ گھٹانے اور بڑھانے کی سعی کی ہے اور نہ معاملے کے کسی پہلو کو چھپایا یا نظر انداز کیا ہے۔ اب جو کچھ ہم نے اُوپر دیکھا ہے اس سے لامحالہ ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کو رُوس اور رُوسی انقلاب سے، وہ جو اُردُو محاورہ میں کہتے ہیں خدا واسطے کا بَیر نہ تھا۔ اسی کے ساتھ وہ رُوس سے متعلق ہر چمکتی ہُوئی شے کو سونا نہیں سمجھتے تھے۔ رُوس کے بارے میں عالمِ اسلامی میں پاکستان سمیت بالعموم دو قسم کی رائیں پائی جاتی ہیں:

ایک طبقہ رُوس کے نظامِ فکر کو اپنے نظامِ فکر کی ضد سمجھ کر اس کی ہر بات اور ہر ادا کا مخالف ہے۔ یہ لوگ انسانی تاریخ و تمدّن کے ارتقاء و فلاح میں رُوس کا کوئی حصّہ ماننے کے لیے تیار نہیں اور نہ اس سے مفاہمت اور تعاون کی کوئی راہ و رسم قائم کرنے پر اپنے آپ کو آمادہ کر سکتے ہیں۔

دوسرا طبقہ جو پہلے سے نسبتاً بہت چھوٹا ہے ان نئے تعلیم یافتہ افراد پر مشتمل ہے جو اپنے گرد و پیش کی معاشی ناہمواریوں، معاشرتی ناانصافیوں اور سامراجی لُوٹ کھسوٹ سے گھبرا کر اور اسلام کی حقیقی قدر و قیمت سے ناآشنا ہونے کے باعث اشتراکی نظام میں اپنی نجات دیکھتا ہے۔ اقبال کا مؤقف اور مقام ان دونوں انتہا پسندوں کے بیچ عدل و اعتدال کا راستہ ہے۔

رُوس نے ملوکیّت کو فنا کرنے، سرمایہ دارانہ ذہنیت اور سامراجی استحصال کو روکنے، نسلی امتیازات کو مٹانے اور محنت کش طبقے کو زندگی کے ایک نئے اور اعلیٰ اُفق سے ہمکنار کرنے کا جو عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہے، اقبال جی کھول کر اس کی داد دیتا ہے اور فرنگیت کے مقابلے میں اسے اسلامی اقدارِ حیات کے بہت قریب پاتا ہے لیکن ذاتی طور پر وہ جس کامل اور اکمل نظامِ زندگی پر جان دیتا اور زندہ و پائندہ دیکھنے کا آرزومند ہے وہ اسلام ہے اور اسلام کے سوا کچھ نہیں۔

ہماری مادی کمزوریوں، ذہنی کوتاہیوں اور کم ہمتی کی اور بات ہے۔ ورنہ اقبال کی بصیرت سے دیکھا جائے تو اسلام کے اندر رُوس بھی ہے اور رُوس کے علاوہ وہ سب کچھ بھی جس کی پیاس اور ضرورت نسلِ انسانی قیامت تک محسوس کرتی رہے گی۔

اقبال کے تدبر نے تحریکِ پاکستان کی بنیاد ہی نہیں ڈالی
اس کی حکمت و بصیرت میں تعمیرِ پاکستان کی بنیادیں بھی موجود ہیں۔
اقبال کا نقطۂ نظر اسلام کے بارے میں، رُوس کے بارے میں افرنگ
کے بارے میں ہمارا بہترین ذہنی ورثہ ہے۔ اگر ہم نے اس سے
فیض اور فائدہ نہ اٹھایا تو میرے نزدیک یہ ہماری بہت بڑی محرومی
ہوگی، ایک خطرناک غلطی اور گمراہی بھی۔

(اپریل ۱۹۶۱ء)

○

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اقبال اور اشتراکیت

جسے جدید مغربی تہذیب و تمدن کہتے ہیں اس کا ارتقا ازمنۂ متوسطہ کے اختتام پر نشاۃِ جدیدہ سے ہُوا۔ اس کے بعد سے رفتہ رفتہ مختلف اقسام کے استبداد سے نجات حاصل کرنے کی جدّ و جہد جاری رہی۔ معاشی زندگی میں تاجروں نے جاگیرداری کی قوت کو توڑا اور پروٹسٹنٹزم نے مذہبی فکر میں آزادی کو ترقی دی۔ اٹھارہویں صدی میں، جسے انلائٹن منٹ یا دورِ تنویر کہتے ہیں، مذہب، فلسفہ، سیاست اور معیشت کے اہم مسائل آزادانہ طور پر حل کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ گرڈیس، والیٹر، رُوسو، ہیوم اور کانٹ کی ان کوششوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ انسان کے بنیادی حقوق کسی قدر وضاحت سے معین ہو گئے۔

پہلے امریکہ میں اور اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد انقلابِ فرانس میں عوام نے جابر حکومتوں اور بے رحم سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے خلاف دستورِ حکومت اور عدالت کے بارے میں بہت کچھ مساوات حاصل کر لی۔ اسی زمانے میں طبعی علوم نے غیر معمولی ترقی کی اور صنعت پر ان کے اطلاق نے وسیع کارخانہ داری کو جنم دیا۔ اقوام

مغرب میں خاص و عام کے دلوں میں یہ قوی امید پیدا ہوگئی کہ اب شاہی مطلق العنانی نہ رہے گی۔ ہر جگہ دستوری حکومت ہوگی۔ تجارت اور صنعت پر سے رکاوٹیں ہٹ جائیں گی۔ مملکت کو کلیسا سے بے تعلق کرنے کی وجہ سے مذہبی استبداد ختم ہو جائے گا۔ اس ترقی کے مدستہ رکچھ عرصہ تک جاری رہنے کی بدولت امنِ عامہ قائم ہو جائے گا۔ اور زندگی کی نعمتیں وافر اور عام ہو کر غریبوں کے کلبۂ احزان کو بھی جنتِ ارضی میں بدل دیں گی۔ لیکن یہ سہانا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا۔

جاگیرداروں کے بعد تاجروں کا دور دورہ آیا اور تاجروں کے بعد قومی دولت کارخانہ داروں اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں مرتکز ہونے لگی۔ وہ کاشتکار جنہوں نے جاگیرداروں اور بڑے بڑے زمینداروں کے پنجۂ آہنیں سے نجات پائی تھی وہ زمینوں کو چھوڑ کر کارخانوں میں مزدور بن کر روز افزوں تعداد میں بھرتی ہوتے گئے۔ ایک قسم کی غلامی سے رہائی حاصل کر کے دوسری قسم کی غلامی میں مبتلا ہو گئے، جو بعض حیثیتوں سے پہلی غلامی سے بدتر اور انسانیت کش ثابت ہوئی۔ صنعتی انقلاب کی ابتدا انگلستان میں ہوئی۔ کارخانہ داروں کی بے دردی اور ظالمانہ زر اندوزی نے مزدوروں کے ساتھ جو برتاؤ کیا اس کو پڑھ کر بدن پر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں عورتوں اور بچوں سے سولہ سولہ گھنٹے تک مسلسل کام لیا جاتا تھا۔ ان کی رہائش کا کوئی انتظام نہ تھا۔ دھڑا دھڑ بیمار ہوتے اور بے علاج مرتے جاتے تھے۔ کارخانہ داروں کو اس کی کچھ پروائی نہ تھی۔ بیماروں کو مالکانِ کارخانہ برخاست کر دیتے تھے اور مرنے والوں کی جگہ لینے والے اور ہزاروں مل جاتے تھے۔

انگلستان کے بعد فرانس اور جرمنی اور یورپ کے دیگر ممالک میں بھی جدید صنعتوں کی کارخانہ داری آتی گئی اور وہاں بھی وہی صورتِ حال پیدا ہوئی جو انگلستان میں خلقِ خدا کے لیے تباہی کا باعث ہوئی تھی۔ انسان دوست مصلحین نے اس کیخلاف

زور شور سے احتجاج کیا، لیکن نقار خانوں میں طوطی کی آواز کسی نے نہ سُنی۔ جابجا سوشلزم اور کہیں کہیں کمیونزم کی تحریکیں شروع ہوئیں لیکن تمام ممالک کی حکومتیں ان میں حصّہ لینے والوں کو مفسد اور باغی قرار دے کر ان کی سرکوبی میں کوشاں رہیں۔ پیرس میں اشتراکیوں نے اپنی حکومت قائم کر لی لیکن بہت جلد اسے فنا کر دیا گیا۔

ایک المانوی یہودی کارل مارکس نے انگلستان میں سکونت اختیار کر کے کارخانہ داری، سرمایہ داری اور زمینداری کے خلاف ایک مبسُوط تحقیقی تصنیف مرتّب کی جس کا نام، ہی ڈُ ڈاس کاپٹیل' یعنی 'سرمایہ' ہے۔ اس کتاب کو اشتراکیت کا صحیفہ گردانا جاتا ہے۔ اس کتاب کے مضمون کا لبِ لباب یہ ہے کہ کارخانہ داری زمینداری اور سرمایہ داری چوری اور ڈاکے کی قسمیں ہیں۔ ان کا مدار مزدُوروں اور کسانوں کا خُون چُوسنے پر ہے۔ جدید صنعتی سرمایہ داری میں رفتہ رفتہ یہ ہوگا کہ سرمایہ چند ہاتھوں میں مرتکز ہوتا جائے گا اور باقی تمام خلقِ خدا پرولتاریہ بن جائے گی جو مطلقاً بے گھر اور بے زر ہوگی۔ مزدُوروں کا گروہ ان کا محتاج اور بے بس ہوگا جو غلامی اور جاگیرداری کے زمانے میں بھی نہ تھا۔ کارخانوں میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں ہزاروں لاکھوں مزدُوروں کا اجتماع ہوگا جو محتاجی اور بے بسی کے اسفل السافلین میں پہنچ کر متحد ہو کر آمادۂ بغاوت ہوں گے۔ شروع میں حکومتیں جو سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں ہوں گی ان کی سرکوبی کریں گی لیکن یہ سیلاب آخر کناروں کو توڑ ڈالے گا۔

مغرب میں حکماء اور مصلحین کی کوششوں سے جو جمہُوری حکومتیں قائم ہوئیں ان پر بھی عوام کو دھوکا دے کر سرمایہ دار قابض ہوگئے۔ پہلی حکومتوں میں اقتدار سلاطین اور جاگیرداروں کے ہاتھ میں تھا اب سرمایہ دار حکومتوں میں امیر و وزیر و مشیر ہوگئے اور کوئی قانون ایسا وضع نہ ہو سکتا تھا، جس سے ان کی نفع اندوزی پر زد پڑتی ہو۔ ایسی حالت میں یہ آواز بلند ہوئی کہ کوئی انقلاب تشدّد کے بغیر پیدا نہ ہو سکے گا۔ تمام

محنت کشوں کو متحد ہو کر بغاوت کرنی چاہیئے تاکہ وہ تمام جائدادوں اور کارخانوں پر قابض ہو جائیں۔

اشتراکیت آغاز میں ایک اقتصادی یا معاشی نظریہ اور حصولِ حقوق کے لیے ایک لائحہ عمل تھا۔ لیکن کارل مارکس، اس کے رفیق کار انگل اور بعض دیگر اہلِ فکر نے اس کی تعمیر مضبوط کرنے کے لیے حیات و کائنات کی ایک ہمہ گیر نظریاتی اساس قائم کر دی جس نے اشتراکیوں کے نزدیک پہلے تمام ادیان اور فلسفوں کو منسوخ کر کے ان کی جگہ لے لی۔ اس نظریۂ حیات نے دین اور اخلاق کے متعلق یہ عقیدہ پیش کیا کہ تمام پہلی تہذیبوں اور تمدنوں کا قیام طبقاتی تفوق کا رہینِ منت تھا اور دینی تعلیم کا زیادہ مصرف یہ تھا کہ استحصال بالجبر پر الہیاتی مہر لگا کر محتاجوں کو اس پر راضی کرے کہ وہ خوشی سے اس کو قبول کر لیں۔ منعموں سے کچھ رشک و حسد نہ برتیں کیونکہ یہ دنیا چند روزہ اور اس کی نعمتیں ناپائیدار ہیں۔ آخرت میں ابدی جنت اور اس کی مسرتیں سب ان محتاجوں کے لیے وقف ہیں جنہیں اس دنیائے دوں میں کچھ حاصل نہیں ہوا۔ اخلاق میں صبر و قناعت، توکل اور تسلیم و رضا کو اعلیٰ اخلاقی اور روحانی اقدار قرار دے کر سلاطین اور امراء کے لیے حفاظت کا سامان پیدا کر دیا۔

اشتراکیت نے تاریخِ عالم پر نظر ڈال کر اس کا ثبوت پیش کیا کہ مذہبی پیشوا اکثر و بیشتر حکومتوں کے آلۂ کار رہے ہیں۔ مذہبی استبداد نے ہمیشہ سیاسی اور معاشی ظلم کی معاونت کی ہے۔ روس میں زاریت اور کلیسائیت کا زبردست تعاون تھا اور ممالک میں بھی مذہبی پیشواؤں نے معاشی لوٹ کھسوٹ کے خلاف کبھی آواز بلند نہیں کی۔ بعض قدیم اور جدید مذاہبِ فلسفہ بھی عوام کو انسانی اور مساواتی حقوق عطا کرنے کے خلاف تھے۔ جمہوریۂ افلاطون میں عوام کو امورِ سلطنت میں حصہ لینے کی اجازت نہیں۔ مشرق میں بھی حکمتِ عملی کا یہی تقاضا بن گیا تھا کہ "رموزِ مملکت خویش خسرواں دانند"

مگر یہ رموز غریب کشی کے سوا اور کچھ نہ تھے۔

اشتراکیت کے سر اُٹھانے سے قبل ہی مغرب کے سائنس دانوں اور اہلِ فکر کے نزدیک مذہبی عقائد کے بہت کچھ دفتر پارینہ بن چکے تھے اور عملاً بھی زندگی پر مادیت طاری ہوئی تھی۔ اشتراکیت انہی میلانات کی پیداوار ہے۔ اشتراکیت نے الحاد اور مادیت کو یکجا کر دیا اور عوام کی حقوق طلبی میں اور شدت پیدا کر دی۔ اشتراکیت نے پہلی روحانیت قدیم اخلاقیات، قدیم معاشرت، قدیم سیاست، قدیم معاشیات سب کیخلاف بیک وقت بغاوت کا علم بلند کیا۔ اس نے کہا کہ تدریجی اصلاحات کی تلقین بھی سرمایہ داروں کی ایک چال ہے۔ ایک ہمہ گیر انقلاب کے سوا چارہ نہیں جو حیاتِ اجتماعی کے تمام قدیم ڈھانچوں کا قلع قمع کر دے۔

علامہ اقبال جب تک یورپ میں تھے کومیونسٹوں اور سوشلسٹوں کے گروہ جابجا معروفِ کار رہتے، لیکن ان کو کہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اشتراکیوں کو پہلی زبردست کامیابی رُوس میں ہوئی۔ پہلی جنگِ عظیم میں رُوس کا اندرونی معاشی اور سیاسی شیرازہ بکھر گیا تو کومیونسٹوں کے ایک گروہ نے لینن کی قیادت میں حکومت پر قبضہ کر کے اپنے پروگرام پر عمل درآمد شروع کیا۔ یورپ کی سرمایہ دارانہ حکومتوں نے ان کو کچلنے کی بہت کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔

رُوس کا علاقہ کرۂ ارض کا پانچواں حصّہ ہے۔ اس وسیع خطے میں، جہاں نہ انسانوں کی تعداد قلیل ہے اور نہ فطرت کے مادّی ذرائع کی کمی ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں نئے تجربے ہونے لگے۔ کوئی ادارہ اپنی پہلی حالت میں قائم نہ رہا۔ دُنیا کے ہر سیاست دان اور ہر مفکّر کو اس نئے تجربے کا جائزہ لینا پڑا اور تمام دنیا میں ہر سوچنے والا اس پر مجبور ہو گیا کہ وہ اس انقلابی نظریۂ حیات اور اندازِ معیشت کے متعلق موافق یا مخالف خیالات کا اظہار کرے۔ شخصی ملکیت کے طرفداروں اور مذہب

کے حامیوں نے اس کو خطرۂ عظیم سمجھا، کیونکہ اس کی کامیابی سے ان کا صفایا، ہوتا ہُوا نظر آتا تھا۔

اقبال نے جب مذہب و تہذیب کے تمام مسائل کو اپنا موضوعِ سخن بنایا تو یہ لازم تھا کہ اشتراکیت کے نظری اور عملی پہلوؤں پر غور کر کے اپنے نتائجِ فکری سے ملّت کو آگاہ کرے۔ سب سے پہلے "پیامِ مشرق" میں اس کے متعلق رائے زنی شروع کی۔ ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ اقبال طبعاً انقلاب پسند تھا اس لیے یہ ضرور تھا کہ اس انقلابِ عظیم کو اچھی طرح پرکھے اور اس کے تعمیری و تخریبی پہلو اور اس کی ایجابی و سلبی حیثیتوں کا موازنہ اور مقابلہ کرے۔

"پیامِ مشرق" میں اس موضوع کی تین نظمیں ہیں۔ پہلی نظم کا عنوان ہے "محاورہ مابین حکیم فرانسوی آگسٹس کومٹ و مرد مزدور" (فرانسیسی زبان میں اس فلسفی کا تلفظ کونت ہے۔ اقبال نے انگریزی تلفظ کے مطابق اس کو کومٹ لکھا ہے۔) کونت، جون اسٹیورٹ، ہربرٹ اسپنسر، اور ڈاروِن وغیرہ کا معاصر ہے۔ اس کے فلسفہ کو پوزیٹوزم یا ایجابیت کہتے ہیں۔

اس کے فلسفے کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسانی تفکر مذہب اور مابعد الطبیعیات سے گزر کر فطرتِ محسُوس کی طرف آگیا ہے اور یہ اس کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ انسان کو مذہب کی ضرورت ہے اس لیے اب دیوتاؤں اور ایک خدا اور آخرت کو چھوڑ کر انسانیت کو دین بنا دینا چاہیئے۔ دُنیا میں جو عظیم الشان انسان گزرے ہیں ان کی پرستش کے دن مقرر کر لینے چاہئیں۔ چنانچہ اس نے ایک کیلنڈر (جنتری) بھی بنایا تھا جس میں سال کا ہر دن کسی بڑے انسان کی یادگار دن تھا۔ تمام نوعِ انسان کو ایک نفسِ واحد اور مختلف اعضا کا ایک جسم تصوّر کرنا چاہیے۔ جس طرح جسمِ انسانی میں ہر عضو کا ایک مخصُوص وظیفہ ہے اسی طرح معیشت کے کاروبار میں بھی فطری تقسیم کار ہے۔ بعض

لوگ کارندے ہیں اور بعض کارفرما۔ کوئی دماغ سے کام لیتا ہے اور کوئی ہاتھ پاؤں ہلا کر محنت مزدوری کرتا ہے۔ یہ تعلیم تہذیب وتمدن کے معاصرانہ ڈھانچے کو درست قرار دیتی ہے لیکن اقبال کے نزدیک یہ محنت کشوں کو دھوکہ دینے والی بات ہے۔ کونت فلسفی سعدی کا ہم زبان ہو کر کہتا ہے :

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند
ہماں نخل را شاخ و برگ و براند

مگر کونت کے نزدیک یہ نوعِ انسان کسی غیر مرئی خدا کی آفرینش نہیں، بلکہ اسی فطرت کی پیداوار ہے جو ہمارے گردوپیش موجود ہے۔ فطرت نے تقسیم کار میں دماغ کو سوچنے کے لیے اور پاؤں کو چلنے کے لیے بنایا ہے۔ انسانوں میں جو تفاوت ہے وہ بھی فطری ہے۔ یہ تفاوت حسد اور کشمکش کا باعث نہیں ہونا چاہیے :

دماغ از خرد زاست از فطرت است
اگر پا زمیں ساست از فطرت است
یکے کارفرما یکے کارساز نیاید ز محمود کارِ ایاز
نہ بینی کہ از قسمت کار زیست
سراپا چمن می شود خار زیست

اس کے جواب میں مزدور کہتا ہے کہ حضرت کیوں حکمت کے پردے میں ہمیں دھوکا دے رہے ہو کہ یہ تفاوت فطری ہے اس لیے اس کو برقرار رہنا چاہیے۔ یہ ہمارے کارفرما اور سرمایہ اندوز، انسانیت کا کوئی صحت مند عضو نہیں۔ یہ تو چور ہیں۔ آپ کی عقل پر افسوس ہے کہ آپ نے چوروں کی حمایت کو حکمت کا لباس پہنایا ہے۔ (یہ خیال اقبال کو فرانس کے مشہور سوشلسٹ پرودھوں نے سمجھایا، جس کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ شخصی ملکیت چوری ہے) :

فریبی بحکمت مرا اے حکیم　　که نتواں شکست ایں طلسمِ قدیم
مس خام را از زر اندوده‌ٔ　　مرا خوئے تسلیم فرموده‌ٔ

کوہکن کو یہ تلقین کرنا کہ پہاڑ کی کاٹ کر پرویز اور اس کی محبوبہ کے لیے جوئے شیر لاؤ اور اسے اپنا فطری وظیفۂ حیات سمجھو، یہ کہاں کی حکمت اور عدالت ہے؟ مزدور حکیم کونت سے شاکی ہے کہ:

کند بحر را آبنایم اسیر
ز خارا برد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز پرکار و نا بردہ رنج

یہ سرمایہ دار جنہیں مفت خوری اور خوابِ خوش کے سوا کوئی کام نہیں یہ تو زمین کا بوجھ ہیں اور چور ہیں:

بدوش زمیں بار سرمایہ دار
ندارد گزشت از خور و خواب کار
جہاں راست بہروزی از دستِ مزد
ندانی کہ ایں ہیچ کار است دزد

مردِ حکیم ہونے کے باوجود تم نے ایسا دھوکا کھایا ہے کہ ایسے مجرموں کے لیے عذر تراش رہے ہو:

پئے جرمِ او پوزش آوردۂ
بایں عقل و دانش فسوں خوردۂ

"پیامِ مشرق" ہی میں کونت اور مزدور کے مکالمے کے چند صفحات بعد موسس اشتراکیت روسیہ موسیولینن، اور المانوی ملوکیت کے آخری نمائندے قیصر ولیم

نے سیاست و معیشت کے اس انقلاب کے بارے میں اپنا اپنا زاویۂ نگاہ پیش کیا ہے۔ لینن کہتا ہے کہ عرصۂ دراز سے انسان بھاری چکی کے دو پاٹوں کے درمیان پس رہا ہے۔ ایک طرف انسانیت کا خون چوسنے والی اور اس کو غلام بنانے والی ملوکیت ہے اور دوسری طرف کلیسا اور حامیانِ دین کا استبداد، خواجہ کی قبا محنت کشوں کے خون ہی میں رنگی ہوئی ہے۔ بھوک کے غلاموں نے آخر "تنگ آمد بجنگ آمد" پر عمل کر کے اس قبا کو چاک کر کے سرمایہ داروں کو ننگا کر دیا ہے۔ عوام و جمہور کی بھڑکائی ہوئی آگ نے ردائے پیرِ کلیسا اور قبائے سلطانی کو جلا کر راکھ کر دیا ہے۔

قیصر ولیم اس کے جواب میں کہتا ہے کہ غلامی تو سلطانی اور سرمایہ داری کی پیداوار نہیں، یہ تو ایک نفسی چیز ہے۔ عوام میں سے اکثر کی فطرت ہی غلامانہ ہوتی ہے جو مالکوں اور معبودوں کی تلاش میں رہتی ہے۔ جس طرح بعض ظالم اقتدار پسند لوگ غلاموں کی جستجو میں ہوتے ہیں اسی طرح بعض بندگی کیش فطری غلام انسانوں میں یا دیوتاؤں میں معبودوں کو ڈھونڈتے ہیں۔ ایسے دوں فطرت لوگ پرانے دیوتاؤں سے بیزار ہوتے ہیں، تو نئے دیوتا تراش لیتے ہیں۔ تم کہتے ہو کہ اب اقتدار اور سلطانی جمہور کے قبضے میں آگئی ہے۔ دیکھنا، یہی لوگ ایک جدید انداز کا ظلم و استبداد پیدا کریں گے اور انسانیت پھر سوخت ہو جائے گی۔ جب تک بعض انسانوں کے سینوں میں ہوس اور جذبۂ اقتدار موجود ہے کوئی انقلاب خواجہ و غلام کے تفاوت کو نہیں مٹا سکتا۔ اگر بادشاہی نہ رہی تو مزدوروں میں سے اپنی نوع پر ظلم و جبر کرنے والے نمودار ہو جائیں گے۔ اسی سے ملتی جلتی بات نپولین نے کہی تھی کہ انقلابِ فرانس کے نتیجے کے طور پر جاگیرداروں کا تو خاتمہ ہو جائے گا لیکن ان کی جگہ تاجر اور سرمایہ دار بورژوا لے لیں گے۔ بات وہیں

کی وہیں رہے گی۔

موسیو لینن

بسے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن
مثال دانہ تہ سنگ آسیا بود است
فریب زاری و افسوں قیصری خورد است
اسیرِ حلقۂ دامِ کلیسا بود است
غلام گرسنہ دیدی کہ بردرید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخون ما بود است
شرارِ آتش جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا قبائے سلطاں سوخت

قیصر ولیم

گناہ عشوہ و نازِ بتاں چیست
طواف اندر سرشتِ برہمن ہست
دمادم نو خداونداں تراشد
کہ بیزار از خدایانِ کہن ہست
ز جورِ رہزناں کم گو کہ رہرو
متاعِ خویش را خود راہزن ہست
اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

ہوس اندر دلِ آدم نہ میرد
ہماں آتش میانِ مرزغن ہست
عروسِ اقتدار سحر فن را
ہماں پیچاک زلف پُرشکن ہست
نماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

پیامِ مشرق" کے آخر میں دو اور نظمیں اسی موضوع کی ہیں جن کے اندر سرمایہ دار کے ظلم و مکر اور مزدور کی بےبسی کا نقشہ کھینچا ہے۔ "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" پر اقبال نے جو اشعار کہے ہیں وہ انسے فارسی کے اس شعر تے سمجھاتے ہیں :

از صحن خشا تا بہ لبِ بام ازانِ من
وز بام تا بہ اوجِ ثریا ازانِ تو

دو بھائیوں کے مرحوم باپ کی جائداد کا ترکہ فقط ان کا رہائشی مکان تھا۔ اس کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرنا تھا۔ ایک بھائی مکار اور چالاک تھا دوسرا صلح پسند۔ مکار نے کہا کہ میں تو قانع آدمی ہوں اور سنگ و خشت کی ہوس نہیں رکھتا۔ صحن خانہ سے لے کر کوٹھے کی چھت تک جو حصہ ہے وہ مجھے دے دو اور مکان سے اُوپر لبِ بام سے اوجِ ثریا تک جو لامتناہی فضا ہے وہ میں کمال ایثار سے برضا و رغبت تمہارے حوالے کرتا ہوں۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ مکار سرمایہ دار نے غریب منفشی مزدور کے ساتھ کچھ ایسی ہی تقسیم کی ہے۔ سب مال و دولت اور اسبابِ زندگی خود لپیٹ لیے ہیں، مگر مزدور کو یہ دھوکہ دیتا ہے کہ جو کچھ تمہارے لیے چھوڑا ہے وہ

اس متاعِ ناپائیدار سے افضل ہے۔ کارخانوں کا غوغا اور ان کے انتظامات اور فکر نفع و نقصان کی دردسری میرے لیے رہنے دو، اس کے مقابلے میں تسکینِ دین اور ارغنونِ کلیسا کا رُوح پرور نغمہ لطف اندوزی کے لیے تم لے لو جن باغوں پر سلطنت نے ٹیکس لگا رکھا ہے ان کی ملکیت ایک مصیبت ہے، اس بلا کو میرے لیے چھوڑ دو اور آخرت کے باغِ بہشت پر کوئی محصول نہیں وہ غریبوں کی عطیاتی جاگیر ہے، اسے میں تمہارے حوالے کرتا ہوں۔ بقولِ سعدی درویش ہی کو حقیقی فراغ حاصل ہے

کس نیاید بخانۂ درویش | کہ خراجِ زمین و باغ بدہ
یا بہ تشویش و غصّہ راضی شو | یا جگر بند پیش زاغ بنہ

دُنیا کی شرابیں خمار آور ہوتی ہیں۔ جنّت میں آدم و حوّا کو جو شرابِ طہور ملتی تھی اس کی لذّت اور سُرور کے کیا کہنے؟ دُنیا کی یہ خمار والی شراب میرے لیے رہنے دو اور تم اس بہتر شراب کے لیے تھوڑا انتظار کر لو۔ صبر تلخ معلوم ہو تو سمجھ لو کہ اس کا پھل میٹھا ہوتا ہے۔ مُرغابیاں اور تیتر بٹیر مجھے کھانے دو اور تم ان پرندوں کی تاک میں لگے رہو جو اس دُنیا میں نظر نہیں آتے۔ یہاں ایک شاعر کے ساقی نامے کا مطلع یاد آگیا ہے:

امروز ساقیا مجھے عنقا شراب دے
شاہانہ ہے مزاج ھُما کے کباب دے

یہ دُنیائے دُوں میرے لیے چھوڑ دو باقی عرشِ معلیٰ تک جو کچھ ہے وہ تمہارا مال ہے۔ اس ساری نظم کا مضمون آئمۂ اشتراکیت کا یہ مقولہ ہے کہ مذہب محتاجوں کے لیے افیون ہے اور مسجد، مندر اور کلیسا میں اسی افیون کے ڈھیر لگے ہیں:

قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن　　گلبانگ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بروی نہد زمن　　باغ بہشت و سدرہ و طوبا ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازان من　　صہبائے پاک آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازان من　　ظلِ ہما و شہپر عنقا ازانِ تو

ایں خاک و آنچہ در شکم اُو ازان من
وز خاک تا بہ عرشِ معلاّ ازانِ تو

اسی کے ساتھ ایک دُوسری نظم "نوائے مزدُور" ہے جو دُنیا کے محنت کشوں کے لیے پیام انتقام ہے۔ کھدّر پوش مزدور کہتا ہے کہ ہماری محنت کے سرمایہ سے ناکردہ کار سرمایہ دار ریشمین قبا پہنتے ہیں۔ ان کے لعل و گہر ہمارے خوُن کے قطرے اور ہمارے بچّوں کے آنسُو ہیں۔ کلیسا بھی ایک جونک ہے جو ہمارا خوُن چُوس کر موٹی ہو رہی ہے سلطنتیں ہمارے قوّتِ بازُو سے مضبوط ہوتی ہیں لیکن ان سے ہمیں کچھ حاصل نہیں۔ یہ تمام باغ و بہار ہمارے گریۂ سحر اور خوُنِ جگر کی پیداوار ہے۔ آؤ ان تمام اداروں کے ساغروں میں ایک شیشہ گداز شراب انڈیل دیں۔ آؤ اس چمنِ حیات میں ہمارے خوُنِ جگر سے لالہ و گل پیدا کرنے والوں سے انتقام لیں۔ بے درد شمعوں کے طواف میں اپنے آپ کو پروانہ وار سوخت کرنا ختم کریں اور اپنی خوُدی سے آگاہ ہو کر خود داری اور آزادی کی زندگی بسر کریں۔

زمزد بندۂ کرپاس پوش و محنت کش
نصیبِ خواجہ ناکردہ کار رختِ حریر

ز خونِ فشانیٔ من لعلِ خاتمِ والی
ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
ز خونِ من چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر
خرابہ رشکِ گلستاں ز گریۂ سحرم
شبابِ لالہ و گُل از طراوتِ جگرم
بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز
مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغاں و دیرِ مغاں را نظامِ تازہ دہیم
بنائے میکدہ ہائے کہُن بر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم
بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے
ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

اقبال کی ایک رُباعی کا مضمون بھی اسی مقطع کے مضمون کے مماثل ہے۔ اپنی زندگی کو دُوسروں کے استحصالِ ناجائز میں وقف کر دینا تضیعِ حیات ہے۔

گل گفت کہ عیشِ نو بہارے خوشتر
یک صبح چمن ز روزگارے خوشتر
زاں پیش کہ کس ترا بہ دستار زند
مردن بکنارِ شاخسارے خوشتر

اشتراکیت کی تعلیم کا ایک بڑا اہم جزو مسئلۂ ملکیتِ زمین ہے۔ اس بارے

میں ہر قسم کے سوشلسٹ بھی کمیونسٹوں کے ہم خیال ہیں کہ سرمایہ داری اور محنت کشوں سے ناجائز فائدہ حاصل کرنے کی یہ بدترین صورت ہے جس کے جواز کا از رُوئے انصاف کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اقبال جسے مسلم سوشلسٹ کہنا چاہیئے، ہر قسم کی سوشلزم اور کمیونزم سے اس مسئلے پر اتفاق رائے رکھتا ہے کہ زمین خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کی حیثیت ہوا اور پانی کی سی ہے جس پر کسی کی کوئی شخصی ملکیت نہیں۔ یہ دُرست ہے کہ زمین انسان کی محنت کے بغیر زیادہ رزق پیدا نہیں کرتی۔ مگر از رُوئے انصاف محض افزائش سے فائدہ اسی کو حاصل ہونا چاہیئے جس نے ہل جوتا، آبیاری کی اور فصل کی نگہداشت کی۔ زمین کا غیر حاضر مالک اس کے لیے کچھ نہیں کرتا۔ پھر وہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے کس حق سے اس میں سے ایک کثیر حصّے کا طالب ہوتا ہے۔ ملکیتِ زمین کے بارے میں اسلامی فقہا کے درمیان ہمیشہ کم و بیش اختلاف رہا ہے۔

قرآن کریم کی تعلیم اس بارے میں کچھ اشارے کرتی ہے جن کی تعبیر اپنے اپنے افکار و اغراض کے مطابق مسلمان مفسّرین اور مفکرین مختلف کرتے ہیں۔ اس بارے میں اکثر احادیث بھی باہم موافق معلوم نہیں ہوتیں۔ اس لیے ہر شخص اپنے مطلب کی احادیث کو لے لیتا ہے اور جو اس کے مخالف معلوم ہوتی ہیں ان کو یا ضعیف الاسناد بتاتا ہے یا ان کی تاویل کرتا ہے۔ زمین کے متعلق قرآن کریم میں جو اشارے ہیں وُہ اس قسم کے ہیں۔ "اَلْاَرْضُ لِلّٰہ" زمین اللہ کی ہے۔ جو شخص زمین میں شخصی ملکیت کو دُرست نہیں سمجھتا تھا اس کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ زمین کے معاملے میں ذاتی ملکیت جائز نہیں۔ اس کا مخالف یہ کہتا ہے کہ اس آیت سے اس قسم کا کوئی مطلب حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ قرآن تو بار بار یہ کہتا ہے: "لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ" زمین و آسمان میں جو

کچھ ہے وُہ اللہ ہی کا ہے۔ انسان نے کسی چیز کو پیدا نہیں کیا، اس لیے وُہ کسی چیز کا مالکِ حقیقی نہیں کہلا سکتا۔ لیکن سب کچھ خدا کا ہونے کے باوجُود آخر باقی تمام اشیاء میں اسی اسلام نے ذاتی ملکیت کو تسلیم کیا ہے اور فقہ کا ایک کثیر حصّہ ان جھگڑوں کو چکانے کے لیے ہے۔ البتہ "لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی[1]" سے اس تعلیم کو اخذ کر سکتے ہیں کہ جس چیز کے متعلق کسی انسان نے کچھ محنت نہیں کی اس چیز پر اس کا کوئی حق نہیں ہو سکتا۔

اگر کوئی شخص بادشاہوں کے عطیہ یا جبر و مکر اور ناجائز استعمال سے زمین کے وسیع قطعات پر قابض ہو گیا ہے اور اس کی کاشت کے متعلق آپ خود کچھ نہیں کرتا بلکہ دُوسروں کی محنت سے پیدا کردہ رزق اور دولت میں سے حصّہ طلب کرتا ہے تو اس کا مطالبہ ناجائز ہے۔ اس کتاب میں اس بحث کا فیصلہ کرنا ہمارے احاطۂ موضُوع سے باہر ہے۔ یہاں فقط یہ عرض کرنا مقصُود ہے کہ علامہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل ہیں۔ کاشتکار سے ملّت کا خزانۂ عامرہ تو بجا طور پر پیداوار کا کچھ حصّہ طلب کر سکتا ہے لیکن کسی ناکردہ کار مالک کا اس پر کوئی حق نہیں۔ اپنے اس خیال کو اقبال نے بڑے زور شور سے کئی جگہ بیان کیا ہے، چنانچہ "الارض للہ" بالِ جبریل کی ایک نظم کا عنوان ہی ہے:

الارضُ للہ[2]

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اُٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نُورِ آفتاب؟

کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟

دہ خدایا! یہ زمین تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

"بالِ جبریلؑ کی ایک دوسری نظم فرشتوں سے فرمانِ خدا ایسی ہیجان انگیز اور ولولہ خیز ہے کہ اس کے جذبے کو برقرار رکھتے ہوئے اگر رُوسی زبان میں اس کا مؤثر ترجمہ ہو سکتا اور رُوہ لینن کے سامنے پیش کیا جاتا تو وہ اسے بین الاقوامی اشتراکیت کا ترانہ بنا دینے پر آمادہ ہو جاتا سوا اس کے کہ ملحد لینن کو اس میں یہ خلل نظر آتا کہ اس میں خُدا یہ پیغام اپنے فرشتوں کو دے رہا ہے اور اس کے نزدیک وجُود نہ خُدا کا ہے اور نہ فرشتوں کا۔ وُہ کہتا کہ کیا افسوس ہے کہ خُدا دشمن مگر انسان دوست انقلابی تعلیم کو بھی قدیم توہمات کے سانچوں میں ڈھالا گیا ہے۔ یہ نظم کمیونسٹ مینی فسٹو (اشتراکی لائحہ عمل) کا لب لباب ہے اور محنت کشوں کے لیے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اشتراکیت کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رائے رکھتے تھے سوا اس کے کہ تمام تنظیم جدید نے انسان کے دِل و دماغ پر یہ غلط عقیدہ مسلّط کر دیا ہے کہ تمام زندگی مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ اور ترقی حاصل کر سکتی ہے۔

علامہ اقبال انسانی زندگی کا مقصود جسمانی ترقی نہیں بلکہ رُوحانی ترقی سمجھتے تھے۔ رُوحِ انسانی آب و گل کی پیداوار نہیں اور اس کے لیے آب و گل میں پھنس کر رہ جانا اسے غایتِ حیات سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ علامہ کے نزدیک اشتراکیت نے قدیم لغو طریقوں اور اداروں کی تخریب کا کام بہت کامیابی سے کیا ہے۔ جس مذہب کی اس نے تنسیخ کی ہے وہ قابلِ تنسیخ ہی تھا۔ اس نے سلطانی اور امیری اور

سرمایہ داری کا خاتمہ کیا اور بہت اچھا کیا۔ کیونکہ ان طریقوں نے مل کر انسانوں کا درجہ حیوانوں سے بھی نیچے گرا دیا تھا لیکن روٹی کپڑے اور رہائش کی آسودگی انسان کا مقصودِ حیات نہیں۔ انسانی ارتقا کے مدارج لامتناہی ہیں۔ اشتراکیت نے کچھ کام تعمیری کیا اور کچھ تخریبی۔ اس کا ایک پہلو سلبی ہے اور دوسرا ایجابی۔ اس نے جن اداروں کا قلع قمع کیا اور جن عقائد کو باطل قرار دیا وہ انسان کی روحانی ترقی کے راستے میں بھی سدِ راہ تھے۔ لیکن اشتراکیت چونکہ مغرب کی مادی جدوجہد کی پیداوار تھی اور طبیعی سائنس کے اس نظریہ سے پیدا ہوئی تھی کہ مادی فطرت کے علاوہ ہستی کی اور کوئی حقیقت نہیں، اس لیے وہ اس تاریخی حادثے کا شکار ہو گئی اور مادی زندگی میں عادلانہ معیشت کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ حالانکہ اس تمام انقلاب کا مادیت کے فلسفۂ الحاد کے ساتھ کوئی لازمی رابطہ نہیں۔

اقبال کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام انقلاب اسلام کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ معاشی تنظیم اسلام کے منشا کے عین مطابق ہے۔ فرماتے تھے کہ اگر خدا اور رُوحِ انسانی کے متعلق جو صحیح عقائد ہیں وُہ اگر اس اشتراکیت میں شامل کر دیے جائیں تو وُہ اسلام بن جاتی ہے۔ اقبال کو اشتراکیت پر جو اعتراض ہے وُہ ہم آگے چل کر پیش کریں گے لیکن جس حد تک اسے اشتراکیت سے اتفاق ہے اس حد تک اس کے افکار اور جذبات ایسے ہیں جو لینن اور کارل مارکس اور انگلز کی زبان سے بھی ہو بہو اسی طرح ادا ہو سکتے تھے۔ خدا فرشتوں کو جو کچھ حکم دے رہا ہے، وُہی تقاضا آئمۂ اشتراکیت تمام محنت کشوں سے کرتے ہیں، لیکن ان کے ہاں انسان انسان کو اُبھار رہا ہے خدا کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ خدا سے وہ اس لیے بیزار اور اس کے وجود کے منکر ہیں کہ خدا کے نام کو

زیادہ تر ہر قسم کے ظلم و استبداد نے ہی اپنے اغراض کے لیے استعمال کیا ہے۔
اقبال کے نزدیک خدا فرشتوں کو جو پیغام دے رہا ہے کہ اسے انسانوں تک پہنچا دو، وہ درحقیقت اس اسلامی انقلاب کے پیغام کا ایک حصّہ ہے جس کا اقبال آرزومند تھا۔ یہ انقلاب ایسی معاشرت پیدا کرے گا جس میں غریبوں کی محنت سے پیدا شدہ ناکردہ کار امیری مفقود ہو جائے گی۔ غلام اپنے ایمان کی قوّت سے بڑے بڑے فرعونوں سے ٹکّر لیں گے۔ اس میں اس انداز کی سُلطانیٔ جمہور پیدا ہوگی جو موجودہ مغربی انداز کی جمہوریّت کی طرح سرمایہ داری کا دامِ فریب نہ ہوگی بلکہ اس میں مساوات حقوق عوام کا وہ انداز ہوگا جو اسلام نے اپنی ابتدا میں پیدا کیا تھا۔ جہاں امیر سلطنت بھی عوام کا ہم رنگ اور حقوق و فرائض میں ان کے برابر تھا۔ اس میں تمام فرسودہ رسوم و رواج اس طرح ملیامیٹ ہو جائیں گے جس طرح اسلام نے زمانۂ جاہلیت کے نقوش مٹا دیے۔ جہاں کاشتکار کی پیدا کردہ روزی کو نکھٹو زمیندار جبر سے حاصل نہ کر سکے گا۔ جہاں خالق اور مخلوق کے درمیان دیر و حرم کے دلّال اور کمیشن ایجنٹ وسیلۂ نجات بن کر حائل نہ ہوں گے۔ جہاں مذہب کے طور پر کی پابندی سے ریاکار دیندار دُوسروں پر اپنا سِکّہ نہ جما سکیں گے اور جہاں اس جدید تہذیب کے پیدا کردہ ڈھونگ کا صفایا ہو جائے گا جس نے انسانوں کو ان کی اصلیت سے بیگانہ کر دیا ہے۔ اب اقبال کی اپنی زبان سے یہ پیغام سُنیے :

فرمانِ خُدا

(فرشتوں سے)

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو
حق را بسجودے صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اقبال نے منکرِ خدا لینن کو بھی آخرت میں خدا کے سامنے لا کھڑا کیا ہے۔ عاقبت میں عاصی و عابد مومن و کافر سب کو خدا کے سامنے پیش ہونا ہے۔ بقول عارف رومی قیامت کے معنی انکشاف حقیقت ہیں — خدا کے روبرو ہونے کے معنی حقیقت سے آشنا ہونا ہے کیونکہ اصل حقیقت خدا ہی ہے :

والسما انشقت آخر از چہ بود
از یکے چشمے کہ ناگہ بر کشود

پس قیامت شو قیامت را بہ بیں
دیدن ہر چیز را شرط است ایں

لینن نے خدا کے سامنے اپنے کفر کے اسباب بیان کر کے معذرت کی ہے اور جو انقلاب اور ہیجان اس نے پیدا کیا اس کا جواز بھی دل نشیں طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس نے کفر و الحاد کے سوا باقی جو کچھ بھی کہا وُہ حسنِ خدمت ہی تھا، جو عقوبت کی بجائے مستحقِ انعام ہے۔ اقبال بھی یہی چاہتا تھا کہ کوئی مردِ مومن و مجاہد اس فرسُودہ مشرقی اور جدید مغربی تہذیب کا تختہ اُلٹ دے۔

یہ کام لینن جیسے مجاہد نے کیا جسے مذہب کے استبداد نے ملحد بنا دیا تھا۔ بہرحال اس نے جو کام کیا وُہ اقبال کے نزدیک مستحسن اور ارتقائے انسانی کے لیے ایک لازمی اقدام تھا مگر اشتراکیت لاؔ سے اِلاّ کی طرف قدم نہ بڑھا سکی۔ یہ کام آئندہ مستقبل قریب یا بعید میں ہو جائے گا لیکن قدیم استبدادوں کا خاتمہ بہت کچھ اشتراکیت ہی نے کیا۔

اقبال کو افسوس ہے کہ توحید و رُوحانیت سے معرا ہونے کی وجہ سے یہ اصلاحی کام اُدھورا رہ گیا اور اس کی وجہ سے اس میں ایک نئے استبداد کا خطرہ پیدا ہوگیا۔ محض مادیات کی مساویانہ تقسیم سے رُوح کے اندر وہ جوہر پیدا نہیں ہو سکتا جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ مادیات کی حرص انسان کو مسلسل ایک اسفل سطح پر کشمکش میں مبتلا رکھتی ہے۔ ہر قسم کی تعمیر کے لیے پہلے شکست و ریخت ضروری ہوتی ہے، پہلا قدم سلبی ہوتا ہے اور دُوسرا ایجابی۔ بقول عارف رُومی:

ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند
اول آں تعمیر را ویراں کنند

جس قسم کا انقلاب رُوس میں ہُوا، اس سے ملتا جلتا انقلاب اقبال

ملّتِ اسلامیہ میں بھی دیکھنا چاہتا ہے لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہیئے نہ کہ الحاد تاکہ لا کے بعد آسانی سے الا کی طرف قدم اُٹھ سکے۔ بلکہ توحید ہی اس تمام انقلاب کی محرک ہو۔ اشتراکیت ابھی تک جبر اور خوف سے خلاصی حاصل نہیں کر سکی۔ خالص رُوحانیت جو خلوص اور محبّت انسان میں پیدا کرتی ہے، وُہ اس انقلابی معاشرت میں ابھی نظر نہیں آتی۔ اکابر ہوں یا عوام ایک دُوسرے سے خائف رہتے ہیں۔ افکار کی آزادی ناپید ہے۔ ایک نئے جبر وظلم نے قدیم جبر کی جگہ لے لی ہے۔ اشتراکیت کے بڑے بڑے امام چشم زدن میں غدّار بن جاتے ہیں یا غدّار شمار ہوتے ہیں۔

قبل انقلاب مغرب کی تہذیب اگر یک طرفہ تھی تو یہ نئی انقلابی تہذیب بھی ایک طرف سے ترقی اور دُوسری طرف سے تنزل کا نقشہ پیش کرتی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کی کہیں کم ہی تعریف کی ہے اگرچہ اس میں بھی خیر و شر دونوں طرف کے پہلو موجُود ہیں۔ لیکن اشتراکیت کے ذکر میں تعریف کا پہلو مذمت پر کسی قدر بھاری ہی معلوم ہوتا ہے، جو معاشرت و معیشت کے متعلق اقبال کے اپنے عقائد کی غمازی کرتا ہے۔ عام مغربی تہذیب کے ساتھ اس کو اسلام کا اتصال مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن زاویۂ نگاہ کی ذراسی تبدیلی سے اشتراکیت اسلام بن سکتی ہے یا اسلام اشتراکی ہو سکتا ہے۔

لینن خدا سے کہتا ہے کہ ہم مغرب کی طبعی عقل کی بنا پر فقط خرد کو ذریعۂ علم سمجھتے تھے۔ لیکن فقط خرد سے تجھ تک رسائی نہ ہو سکتی تھی اور ہمارے کفر کی دُوسری وجہ یہ تھی کہ ہم نے مشرق و مغرب میں کسی کو بھی عقیدت کے ساتھ تیری پرستش کرتے ہوئے نہیں دیکھا پھر ہمیں کیسے یقین آتا کہ تُو بھی کوئی معبُودِ حقیقی ہے۔ ہم نے مشرقیوں کو دیکھا کہ وُہ غلبۂ افرنگ کی وجہ سے سفیدانِ فرنگی کی

پُوجا کر رہے ہیں اور مغرب کو دیکھا کہ وُہ فقط زر و مال کو قاضی الحاجات سمجھتا ہے۔ تیرا نام تو اکثر لوگوں کی زبان پر تھا، لیکن وُہ محض خود غرضی، اقتدار کوشی اور ریاکاری کا پردہ تھا۔ پہلے زمانوں میں تجھ پر لوگوں کو واقعی کچھ ایمان ہوگا کہ تیری پرستش کے لیے عظیم الشان معبد بناتے تھے۔ اب تو بنکوں کی عمارتیں گرجوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ جمیل و جلیل دکھائی دیتی ہیں۔ یورپ میں علم و ہُنر کی روشنی تو چکا چوند کرنے والی تھی لیکن رُوحوں کے اندر اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اس ظلمات میں چشمۂ حیواں کہیں نہیں تھا۔ مساوات کی تعلیم دیتے تھے، لیکن عملاً تجارت ہو یا زراعت یا سیاست سب میں غریبوں کا لہُو پینے ہی کی تدابیر تھیں۔

فرنگی مدنیت کے فتوحات بس بیکاری و عُریانی و میخواری و افلاس ہی تھے۔ مشینوں کی حکومت نے تمام معاشرت اور تمام افراد کو مشینیں بنا کر بے درد و بے رُوح کر دیا تھا۔ لینن خدا سے کہتا ہے کہ کسی قدر انقلاب تو میں پیدا کر آیا ہوں لیکن دُنیا کے زیادہ حصّہ میں بندۂ مزدُور کے اوقات ابھی بہت تلخ ہیں۔ تیری دُنیا روزِ مکافات کی منتظر ہے۔ تو عامل بھی ہے اور قادر بھی اِس سرمایہ پرستی کی کشتی کو غرق کرنے میں کیوں دیر کر رہا ہے؟ آخر کاہے کا انتظار ہے۔

اشتراکیت کی انقلاب آفرینی اور اس کی بہت سی اصلاحات کو نظرِ استحسان سے دیکھنے کے باوجود اور جابجا لینن کا ہم زبان ہو کر بھی اقبال انسانوں کو اس خطرے سے آگاہ کرتا ہے کہ اس انقلاب کے بعد اگر لا سے اِلّا کی طرف اور نفی سے اثبات کی طرف قدم نہ اُٹھ سکے تو یہ تعمیر تخریب ہو کر رہ جائے گی۔ اشتراکیت سے قبل کی مغربی تہذیب اسی لیے رُوح سے بیگانہ اور زوال آمادہ ہو گئی کہ وہ محسُوسات اور مادیات سے آگے نہ بڑھ سکی اور اس نے عالمِ مادی

کی تسخیر کو غایتِ حیات بنا لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ مادی اسباب کی تقسیم نے حرص و ہوس کو تیز کر کے ہلاکت کے سامان پیدا کر دیے۔ اس معاملے میں اشتراکیت بھی اگر اسی ڈگر پر پڑ گئی تو اس کی اصلاح بھی فساد میں تبدیل ہو جائے گی اور پھر وہی صُورت پیدا ہو گی جو ہمارے سامنے ہے۔

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ۔ ضربِ کلیم میں لا و الا کے عنوان سے تین اشعار اسی مضمون کے ملتے ہیں:

فضائے نور میں کرتا نہ شاخ و برگ و بر پیدا
سفر خاکی شبستان سے نہ کر سکتا اگر دانہ
نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ
وہ ملت رُوح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو، ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

اقبال نے کئی جگہ اس مضمون کو مختلف پیرایوں میں دُہرایا ہے کہ:

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

مختلف اقوام کے تصوف کا لب لباب بھی یہی ہے کہ حقیقی بقا فنا کے ذریعے ہی حاصل ہوتی ہے۔ زندگی خواہ نباتی ہو خواہ حیوانی اور انسانی اور خواہ اس سے بڑھ کر انسان رُوحانی بننا چاہے کہیں بھی فی نفسہٖ فنا مقصود نہیں۔ زندگی جس صُورت میں ہو وُہ اپنی بقا چاہتی ہے لیکن بقا اور ارتقا کا راستہ یہی ہے کہ پہلی صُورت کے افنا سے دُوسری صُورت پیدا ہو سکتی ہے۔ انسانی زندگی جب جامد ہو جاتی ہے تو اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہ معتاد طریقوں کو بدلنا نہیں چاہتی، اسے تغیّر سے ڈر لگتا ہے۔ مذہب اور معاشرت کے قدیم رسُوم و

شعائر اور قدیم ادارے جامد ہو کر بے رُوح ہو جاتے ہیں۔ افکار اور جذبات میں کوئی جدّت نہیں رہتی۔ زمانہ جب فرسُودہ طریقوں سے بیزار ہو جاتا ہے تو مشیّتِ الٰہی ان پر خطِ تنسیخ کھینچ دیتی ہے۔ اقبال رُوسی اشتراکیت کے اس پہلو کا مدّاح ہے کہ اس نے مال اور سلطنت اور کلیسا کے متعلق قدیم عقائد کے خلاف احتجاج اور جہاد کیا اور یہ اقدام انسانیّت کو آزاد کرنے اور اس کی رُوحانی ترقی کا امکان پیدا کرنے کے لیے لازم تھا۔ جب تک یہ کام نہ ہو چکے آگے روحانیت کی طرف قدم اٹھانا دشوار ہے۔ رُوس نے سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیا اور مال کے متعلق اس نظریہ پر عمل کیا کہ جائز ضرُورت سے زائد مال کسی فرد کی ملکیّت نہیں رہ سکتا اسے ملّت کی عام احتیاج پر صرف ہونا چاہیے۔

اقبال کہتا ہے کہ مال کے متعلق یہ تعلیم عین قرآنی تعلیم ہے کہ مال کو چند امرا کے ہاتھوں ہی میں گردش نہ کرنی چاہیے۔ اس کا فیضان دورانِ خونُ کی طرح جسمِ ملّت کے ہر رگ و ریشہ میں پہنچنا چاہیے۔ لوگوں نے جب رسُول کریمؐ سے دریافت کیا کہ کس قدر مال خود صرف کرنا چاہیئے اور کس قدر ملّت کی احتیاج کے لیے دے ڈالنا چاہیئے اس کا جواب قرآن نے ان دو الفاظ میں دیا: قُلِ العفو، مومنوں سے کہہ دو کہ اپنی جائز ضرورت سے جو کچھ بچ جاتے وُہ ضرورت مندوں کے سپرد کر دیا کریں۔

جس طرح بند پانی میں بدبو آنے لگتی ہے اور اس میں زہریلے جراثیم پیدا ہو جاتے ہیں اس طرح انفرادی خودغرضی سے روکی ہُوئی دولت بھی صاحبِ مال کے لیے مسمُوم ہو جاتی ہے، مال کے اس اسلامی نظریے کو عارف رُومی نے ایک بلیغ تمثیل کے ساتھ نہایت موثر انداز میں پیش کیا ہے کہ اچھا مال جو خدمتِ دین اور خدمتِ خلق میں صرف ہو وہ خدا کی نعمت ہے۔ مال فی نفسہٖ کوئی بُری چیز نہیں، جس طرح کشتی کے چلانے کے لیے پانی کی ایک خاص مقدار کی ضرُورت ہوتی

ہے اسی طرح سفینۂ حیات کسی قدر آبِ زر ہی سے رواں ہو سکتا ہے۔
لیکن پانی کشتی کے نیچے نیچے رہنا چاہیے اگر وہ کشتی کے اندر گھس آئے تو اس کو سنبھالنے کی بجائے غرق کر دیتا ہے:

مال را گر بہر دیں باشی حمول
نعم مال "صالح" گفتا رسولؐ
آب در کشتی ہلاکِ کشتی است
زیرِ کشتی بہرِ کشتی پشتی است

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ رُوس نے قرآن کی قل العفو کی تعلیم کے مطابق ایک معاشرت پیدا کی ہے اس لیے اس حد تک یہ عین اسلامی کام ہے۔ضربِ کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے جو اشعار لکھے ہیں ان کا موضوع یہی ہے:

اشتراکیّت

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سُود نہیں رُوس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہُوا شوخیٔ افکار پہ مجبُور
فرسُودہ طریقوں سے زمانہ ہُوا بیزار
انسانوں کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وُہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مُسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرف قُلِ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اِس دور میں شاید وُہ حقیقت ہو نمودار

اِسلام ایک فطری مذہب ہے اور جب کبھی انسان کا فکر صالح ہو جاتا ہے تو قرآن سے نا آشنا ہونے پر بھی وُہ اسلام کے کسی نہ کسی پہلو کی صحت کا قائل ہو جاتا ہے۔ اور اسلام کے نام سے نہیں تو کسی اور عنوان سے اس پر عامل ہو جاتا ہے:

کفر و دیں است در رہت پویاں
وحدہٗ لاشریک لہٗ گویاں

انسانی زندگی کی اصلاح کے لیے مختلف اقوام میں جو جد و جہد ہو رہی ہے اس کا جائزہ لیجیے تو آپ کو نظر آجائے گا کہ اصلاح کا ہر قدم حقیقت میں اِسلام کی طرف اُٹھتا ہے، خواہ اس کے لیے کوشاں مصلحین غیر مسلم ہی کیوں نہ کہلاتے ہوں۔ اقبال نے کارل مارکس کی آواز کو بھی اپنی ہی آواز بنا کر پیش کیا ہے:

کارل مارکس کی آواز

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دُنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خمدار کی نمائش! مریز و کجدار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بُتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوَس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیّار کی نمائش

کارل مارکس بھی جہانِ پیر کی موت کا آرزو مند ہے اور اقبال بھی لیکن جہان نو کی تعمیر اور اس کی اساس کے متعلق دونوں میں اختلاف ہے ــــ کارل مارکس نیا معاشی نظام قائم کرنا چاہتا ہے اور اس سے آگے بڑھ کر اس کا

کچھ مقصود نہیں کیونکہ وُہ عالمِ مادّی سے باہر اور فائق کسی اور عالم کا قائل نہیں اقبال کے لیے عادلانہ معاشی نظام مقصودِ آخری نہیں بلکہ انسان کے لامتناہی رُوحانی ارتقار کے راستے میں ایک منزل ہے۔

ایک شخص نے زمانۂ حال میں نبوّت کا دعویٰ کیا اور اپنے مقاصد میں سے ایک بڑا مقصد یہ بتایا کہ میں کلیسائی عیسائیت کا قلع قمع کرنے کے لیے مبعوث ہُوا ہوں۔ اس کی تمام جدّ وجہد پادریوں سے مناظرہ کرنے تک محدُود رہی اور صلیب کا کوئی کونا نہ ٹوٹا، نہ گِھسا۔ ایسی نبوّت سے تو کلیسائی عیسائیت کا کچھ نہ بگڑا۔ لیکن اقبال کہتا ہے کہ دیکھو قضائے الہیٰ کی روش کیسی ہے کہ رُوس کی دہریت سے کسرِ چلیپا کا کام لیا گیا ہے۔ جو کام نہ کسی مومن سے ہُوا اور نہ کسی متنبّی سے وہ کام کافروں نے کر ڈالا۔ کلیسا کا استبداد سب سے زیادہ رُوس میں تھا جو کرّۂ ارض کے پانچویں حصّے کو گھیرے ہُوئے ہے۔ وہیں پر مکمّل بُت شکنی ملحدوں نے کی ہے۔ مذہبی مصلحین کبھی یہ کام نہ کر سکے:

روش قضائے الہٰی کی ہے عجیب و غریب
خبر نہیں کہ ضمیرِ جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامُور
وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحیٔ دہریت رُوس پر ہُوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

اقبال کے نزدیک اشتراکیت میں حق و باطل کی آمیزش ہے۔ اس میں جو دلکشی اور مفاد کا پہلو ہے وہ حق کے عنصر کی وجہ سے ہے۔ دُنیا میں رزق کی عادلانہ تقسیم عین دین ہے اور اس معاملے میں رُوس نے جو کوشش کی ہے وہ سراہنے

کے لائق ہے۔ حضرت مسیحؑ نے فرمایا کہ انسان کی زندگی فقط روٹی سے نہیں، اِسے رُوحانی غذا کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اِنسان رُوح کے علاوہ جسم بھی رکھتا ہے اور نفس و بدن کا رابطہ کچھ اس قسم کا ہے کہ پیٹ میں روٹی نہ ہو تو انسان نہ حقوق اللہ ادا کر سکتا ہے اور نہ حقوق العباد۔ اسی لیے اسلام نے معاش و رزق کی عادلانہ تقسیم و تنظیم کو بھی جزو دین قرار دیا۔ عیسائی بھی اپنی دُعا میں خدا سے روز کی روٹی مانگتے ہیں۔ سعدی نے سچ فرمایا ہے کہ بھوکا حضورِ قلب سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتا۔

شب چو عقد نماز بر بندم
چہ خورد بامداد فرزندم

●

خداوند روزی بحق مشتغل،
پراگندہ روزی پراگندہ دل

رسُولِ کریمؐ نے فرمایا کہ زندگی کی بنیادی چیزوں کی محتاجی انسان کو کُفر کے قریب لے آتی ہے، یہ فقرِ اضطراری ہے جس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ فقرِ اختیاری دُوسری چیز ہے جس پر نبیٔ کریمؐ نے فخر کیا ہے اور جو اعلیٰ درجے کی رُوحانی زندگی کے لیے لازمی ہے۔ حضرت بابا فرید شکر گنج رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب فرمایا کہ عام طور پر پانچ ارکان مشہور ہیں لیکن در حقیقت چھ ہیں۔ مُریدوں نے پوچھا کہ چھٹا رُکن کون سا ہے؟ جواب دیا کہ روٹی اور یہ بُہت اہم رُکن ہے۔ اس رُکن کے گر جانے سے باقی پانچ کی بھی خیریت نہیں۔ لیکن اس پر یہ بھی اضافہ کر سکتے ہیں کہ اگر طلبِ رزق میں زیادہ انہماک ہو جائے تو بھی اخلاقی اور رُوحانی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔

اقبال اشتراکیت کی اس کوشش کو مستحسن خیال کرتا ہے کہ انسانوں کی مادی ضرورتیات کے پورا کرنے کا کوئی عادلانہ انتظام ہو لیکن انسانوں میں یہ عقیدہ رائج کر دینا غلط ہے

کہ مادی ضروریات کے پورا کرنے سے زندگی کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ تمام جدّ و جہد کو اسی میں صرف کرنا کہ بہتر روٹی اور کپڑا ملے اور رہائش کے لیے اچھا مکان مِل جائے" انسانی زندگی کی یہ غایت نہیں ہو سکتی۔ اکثر حیوانوں کو یہ چیزیں انسان سے بہتر میسّر ہیں۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ آخر انسان کی امتیازی خصوصیّت اور مقصودِ حیات کیا ہے؟

حیوانوں کے لیے فطرت نے از روئے جبلت جو سامان اور ذرائع مہیا کر دیے ہیں اگر انسان بصد مشکل عقلی کوششوں سے وُہی کچھ پیدا کر لے تو اس کو حیوانوں پر کیا تفوّق ہے؟ مادی ضروریات کے حصُول اور سامانِ حیاتِ جسمانی کی مساویانہ تقسیم سے خاص انسانی زندگی کی تو کوئی غایت پُوری نہیں ہوتی۔ یہ سعئ مساوات دِلوں میں تو کوئی اخوّت اور محبّت کا جذبہ پیدا نہیں کر سکتی۔ رزق کی فراوانی اور اس کی بہتر تقسیم کو مقصُودِ حیات بنا لینا اور نفسِ انسانی کے لامتناہی ممکنات کو امکان سے وجود میں لانے کی کوشش نہ کرنا بہت بڑا گھاٹا ہے۔ از رُوئے قرآن ایمان اور عملِ صالح کے بغیر انسان کی زندگی دولت کی فراوانی کے باوجُود خسران ہی خسران ہے۔ رُوحِ انسانی کا جوہر عالم طبیعی و زمان و مکان سے ماورئ ہے۔ انسان کی منزل مقصُودِ حیاتِ جسمانی نہیں، بلکہ خدا ہے؛ منزلِ ما کبریا ست وَاِلیٰ ربکَ المُنتہیٰ۔

"جاوید نامہ" میں اشتراکیت کے اندر جو حق اور باطل ہے، دونوں کو وضاحت سے پیش کیا گیا ہے۔ کارل مارکس کے قلب میں مومنوں والا جذبہ ہے کہ خلقِ خدا کے ساتھ انصاف ہونا چاہیئے، لیکن حیات و کائنات کی ماہیت اور خلاقِ وجُود سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے اس کا فکر کافرانہ ہے:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل   یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل

زانکہ حق در باطلِ اُو مضمر است   قلبِ اُو مومن دماغش کافر است

غریباں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بُو از تن نگیرد جانِ پاک
جُز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ اُو در دِل نہ در آب و گِل است

"جاوید نامہ" میں جمال الدین افغانی کا ایک پیغامِ ملتِ رُوسیہ کے نام ہے۔ اس پیغام میں اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کے نقطہ ہائے اتصال و افتراق کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اشتراکیت نے پُرانے معبُودوں اور فرسُودہ اداروں کے انہدام میں جو سَعئی بلیغ کی ہے اس کا فراخ دِلی سے ذکر کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس ملت کو ان خطرات سے آگاہ کیا ہے جو اس انقلابی تہذیب و تمدّن کو پیش آسکتے ہیں۔ انقلابات کی تاریخ میں سب سے بڑا انقلاب اسلام تھا جس نے دیکھتے ہی دیکھتے کرہٗ ارض کے ایک وسیع حصّے میں قدیم فکر و عمل کے حیات کش نقوش کو مٹا کر ایک جدید عالمگیر تہذیب کی بنا ڈالی۔ زندگی کے ہر شعبے کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ نادر اور انقلابی تھا۔ اس ہمہ گیر انقلاب کے لیے انسانی طبائع پُوری طرح آمادہ نہ تھیں۔ اس لیے بہت جلد شکست خوردہ رسُوم اور ادارے اور انسانی خود غرضیاں بہت کچھ واپس آگئیں اور اس انقلاب کیخلاف رفتہ رفتہ ردّ عمل شروع ہُوا۔ اسلام کی اصل صُورت بہت کچھ مسخ ہوتی گئی، لیکن اسلام کا جتنا حصّہ بھی اس ردّ عمل کے باوجُود ملتِ اسلامیہ کی زندگی میں باقی رہ گیا اس

کی بدولت مسلمان اپنی معاصر دُنیا سے کوئی چھ سات صدیوں تک پیش پیش رہے۔ زندگی کا قانون یہ ہے کہ افراد یا اقوام کی زندگی ایک حالت پر قائم نہیں رہ سکتی، مسلسل تغیر پذیری آئینِ حیات ہے، اِس لیے ہر لحہ میں انسان یا آگے بڑھ رہا ہے یا پیچھے ہٹ رہا ہے۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ جس انسان کے دو دِن ایک جیسے ہوں یعنی اس نے ترقی کا کوئی قدم نہ اُٹھایا ہو وُہ شخص نہایت گھاٹے میں ہے ۔ مَن استوا یوماہ فھو مغبون ٥ اس اصُول کے مطابق مسلمان صدیوں سے پیچھے ہی ہٹتے گئے اور مغربی اقوام آگے بڑھنا شروُع ہُوئیں۔ اب اس صدی میں مُسلمانوں کو اپنے نقصان، پسماندگی اور بے بسی کا احساس شروع ہُوا تو ان میں ہر جگہ کچھ نہ کچھ حرکت پیدا ہوئی۔

اسلام کے انقلاب کے بعد رُوسی اشتراکیت تک مشرق میں کوئی ایسی حرکت پیدا نہ ہُوئی جسے انقلابی کہہ سکیں، یعنی جس نے سیاست اور معیشت اور نظریاتِ حیات کو یکسر بدل ڈالا ہو۔ مغرب میں ازمنۂ متوسط کے جمود اور استبداد کے بعد نشاۃِ ثانیہ نے فکر و عمل میں ہیجان پیدا کیا اور رفتہ رفتہ خاص افراد اور خاص طبقات میں زندگی کے انداز بدلنا شروع ہُوئے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد اصلاحِ کلیسا کی لُوتھر کی تحریک سے کلیسا میں زلزلہ آیا اور بقولِ اقبال فرنگ میں آزادیٔ فکر کی نازک کشتی رواں ہُوئی۔ ان تمام تحریکوں کا مجموعی نتیجہ انقلابِ فرانس میں نکلا اور اس کے کچھ عرصہ بعد انگلستان میں وہ انقلاب ہُوا جسے صنعتی انقلاب کہتے ہیں اور جس نے انگریزوں کی زندگی کے ہر شعبے میں کچھ نہ کچھ اچھا یا بُرا اثر پیدا کیا۔

لیکن یہ تمام تحریکیں مجموعی طور پر بھی اتنی انقلاب آفریں نہ تھیں جتنی کہ اشتراکیت کی زلزلہ انگیز تحریک ۔ بقولِ اقبال :

قہرِ اُو کوہِ گراں را لرزۂ سیماب داد

اس سے قبل کی تحریکوں سے ملوکیت کا خاتمہ نہ ہو سکا۔ جاگیرداری کی جگہ سرمایہ داری نے لے لی۔ عوام کی حقوق طلبی اور جمہوریت کی کوششیں بھی اتنی بارآور نہ ہوئیں کہ ان کے لیے بنیادی انسانی حقوق محفوظ ہو سکتے۔ صحیح معنوں میں انقلاب اسی کو کہہ سکتے ہیں جو اشتراکیت نے پیدا کیا، اشتراکیت قدیم معاشرت میں محض رخنے بند کرنے اور ٹانکے یا پیوند لگانے کی قائل نہ تھی۔ اس نے قدیم اداروں کی بیماری کا علاج کوئی دوا یا غذا تجویز نہ کیا، بلکہ ایسی جراحی جو اعضائے فاسد کی قطع و برید سے دریغ نہ کرے۔

جہاں اشتراکیت کو کامیابی ہوئی وہاں کوئی ادارہ اور کوئی طریقہ بھی اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہ سکا۔ قیصریت کا صفایا ہو گیا، جاگیرداری کا خاتمہ ہوا، سرمایہ داری کا نام و نشاں مٹ گیا اور کلیسا عضوِ معطل بن گیا۔ مذہب کیخلاف ایسا شدید ردِعمل ہوا کہ دین کی بیخ کنی کو روسی سیاست نے اپنے لائحۂ عمل میں شامل کر لیا۔ پوجا پاٹ کی اجازت رہی مگر دین کی تبلیغ ممنوع ہو گئی۔ اشتراکی اربابِ حل و عقد کے لیے یہ شرط لازمی ہو گئی کہ اعتقاداً اور عملاً ملحد ہوں اور مادیت کے قائل ہوں۔ سب سے بڑا ظلم جو اقدارِ حیات کو فنا کر دیتا ہے اشتراکیت کا جبری نظام ہے۔ انسانوں کی نقل و حرکت پر قدغنیں لگ گئیں۔ آزادیٔ فکر، آزادیٔ ضمیر اور آزادیٔ بیان جرم بن گئیں۔

جمال الدین افغانیؒ کی روح اس تمام انقلاب کا جائزہ لیتی ہے اور اسی سلسلے میں وہ اس انقلابی ملت کے سامنے اسلام کی انقلاب آفرین تعلیم کو پیش کرتی ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ تم نے تخریبی اور سلبی کام تو خوب کیا لیکن اس کا ایجابی پہلو فقط اسلام پورا کر سکتا ہے۔ بقول غالب:

رفتم کہ کہنگی ز تماشا بر افگنم
در بزم رنگ و بُو نمطے دیگر افگنم
در رقصِ اہلِ صومعہ ذوقِ نظارہ نیست
ناہید را بہ زمزمہ از منظر افگنم

افغانی بتاتا ہے کہ "یہ نمطے دیگر" کیا ہونا چاہیے۔ افغانی کے پیغام کا حاصل مفصلۂ ذیل ہے:

اے ملّتِ رُوسیہ تو اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ کی طرف نظر ڈال اور اس سے کچھ سبق اور کچھ عبرت حاصل کر۔ مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ کا طلسم تو توڑا لیکن بہت جلد ان کے تختِ مُلوکیت پر خود متمکن ہو گئے اور قیصریت کے جاہ و جلال کو اپنی شاہانہ شوکت سے مات کر دیا۔ فرعون کے آبنوس کے تخت کی جگہ لو کروڑ روپے کا تختِ طاؤس شانِ اسلام کا مظہر بن گیا۔ ملوکیت کے عروج میں افراد کی حرّیت سوخت ہو گئی۔ تحقیق و اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ اس سے عجمی افکار اور غیر اسلامی طرزِ زندگی نے اسلام کے افکار کی طرف سے غفلت پیدا کر دی۔

مُلوکیت وہ چیز ہے جو سیاست اور انقلابی معیشت پر ہی اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ عقل و ہوش اور رسم و رہ سب دگرگوں ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ اسلام کے انقلاب کو ملوکیت کھا گئی۔ ظالم اور مستبد سلاطین "ظل اللہ" بن گئے اور علماء و صُوفیہ اور فتویٰ فروش بن کر ان کے آلۂ کار ہو گئے۔ جس طرح رُومۃ الکبریٰ کے شہنشاہ دیوتا بن گئے تھے جن کی پُوجا رعیت کے ہر فرد پر لازم تھی، اسی طرح مسلمان سلاطین علماء سے بھی سجدے کرانے لگے اور علماء سے یہ فتویٰ حاصل کر لیا کہ یہ سجدۂ تعظیمی ہے سجدۂ عبادت نہیں۔ سلاطین خلفا بن کر اس رسُول ؐ کی جانشینی کا دعویٰ کرتے تھے جو راستہ چلتے ہُوئے بھی اصحاب سے دُو قدم آگے نہ چلتے تھے اور محفل میں

اپنی آمد کے وقت تعظیماً اصحاب کو کھڑا ہونے سے منع کرتے تھے :

خود طلسم قیصر و کسریٰ شکست
خود سرِ تختِ ملوکیت نشست
تا نہال سلطنت قوت گرفت
دین اُو نقش از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

اے ملتِ رُوسیہ کچھ کام تو تُو نے وہی کیا ہے جو اسلام کرنا چاہتا تھا اور جس کا نمُونہ کچھ عرصہ کے لیے دُنیا کے سامنے پیش بھی کیا گیا تھا۔ تُو نے بھی محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے خلفائے راشدین کی طرح قیصریت کی ہڈی پسلی توڑ ڈالی ہے مگر تجھ کو تاریخ اسلام سے عبرت حاصل کرنی چاہیئے کہیں یہ نہ ہو کہ تُو بھی عالمگیر اخوّت کا دعویٰ کرتے کرتے ایک نئی قسم کی ملوکیت کا شکار نہ ہو جائے۔ تُو بھی کہیں جبر و ظلم کے ساتھ جہانگیری شروع نہ کر دے۔ خوفناک آلاتِ ہلاکت پیدا کر کے تو نوعِ انسان کو خوف زدہ نہ کر۔ قوّت ضرُوری چیز ہے لیکن دُنیا ایسی ملت کی طالب ہے جو صرف نذیر ہی نہ ہو بلکہ بشیر بھی ہو۔ تمہارے طریقِ عمل میں انسانوں کے لیے ایک اعلیٰ تر زندگی کی بشارت ہونی چاہیے۔ تمہاری تقدیر اقوامِ مشرق کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے تمہارا رُخ زیادہ تر ایشیا کی طرف ہونا چاہیے، جس کی روایات میں رُوحانیت کا بنیادی عنصر بھی موجُود ہے۔ تمہارے سینے میں ایک سوز ہے، جو نئے شب و روز پیدا کر سکتا ہے۔

افرنگ کا آئین و دین کہنہ اور فرسُودہ ہو گیا ہے۔ اگر تم نے بھی اس کی نقالی شروع کر دی اور ایک طرف بے دینی کو ترقی دی اور دوسری طرف محض سامانِ حیات

اور سامانِ حرب پیدا کرنے کو ہی مقصود بنا لیا، تو تمہارا انجام بھی وہی ہوگا جو فرنگ کا ہُوا ہے۔ تم اگر در حقیقت نئی تہذیب پیدا کرنا چاہتے ہو تو مغرب کی طرف مت دیکھو۔ اس تقلید اور مسابقت میں تم اسی کے رنگ میں رنگے جاؤ گے۔ یہ مغرب لا سے الا کی طرف نہیں بڑھ سکا اور مادیت کے آب و گل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ارتقائی زندگی کا ایک قدم نفی کی طرف اور دُوسرا اثبات کی طرف اُٹھتا ہے۔ اگر تم جدید نظامِ عالم پیدا کرنا چاہتے ہو تو اب وقت ہے کہ تم اثبات کی طرف آ جاؤ:

کُہنہ شد افرنگ را آئین و دیں
سُوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں
کردہٴ کار خداونداں تمام
بگذر از لا جانبِ الا خرام
در گزر از لا اگر جویندہٴ
تا رہ اثبات گیری زندہٴ

جس انقلاب آفرینی پر تم فخر کرتے ہو اس کا سبق دُنیا کو سب سے پہلے قُرآن نے پڑھایا تھا۔ اسی قرآن لانے والے نبیؐ نے یہ اعلان کیا تھا کہ لا قیصر و لا کسریٰ۔ اس نے حبشیوں کو روشن ضمیر بنا کر ان کی ظاہری سیاہی کو نورِ قلب سے بدل دیا تھا۔ اس نے رنگ و نسل کی تمیز کو حرام کیا تھا۔ فرنگی اقوام ابھی تک مساوات اور اخوت کے دعاوی کے باوجُود کالوں کو گوروں کے مطابق حقوق دینے کی روادار نہیں۔ مغربیوں کی تمام سیاست ماکیاویلی جیسے ابلیس کی سکھائی ہوئی روباہی ہے۔ اِس روباہی کا تمام فن دُوسروں کو محتاج رکھ کر اپنے لیے سامانِ حیات کی فراوانی پیدا کرنا ہے:

گر ز مکرِ غربیاں باشی خبیر
روبہی بگذار و شیری پیشہ گیر
چیست روباہی تلاشِ سازِ و برگ
شیرِ مولا جوید آزادی و مرگ

قرآن نے جس فقر کو سراہا ہے وُہ اصل شاہنشاہی ہے جس کی بدولت خُود مومن کو کائنات پر حکومت حاصل ہوتی ہے۔ ضعیف اقوام کو مغلوب کر کے ان پر حکومت کرنا شاہی نہیں بلکہ نفسِ دُوں کی غلامی ہے۔ مغرب نے محسُوسات میں بہت تفکر کیا ہے اور محدُود مادی خرد کے احاطے میں جو کچھ آسکتا تھا اس کو فکر و عمل سے مسخر کر لیا ہے۔ لیکن فکر کے علاوہ ایک دُوسری بیش قیمت چیز ہے جسے ذکر کہتے ہیں۔ یہ ذکر زبان سے کچھ کلمات دُہراتے رہنے کا نام نہیں ہے۔ یہ ایک وجدان ہے جس کا عرفان انسان کو ماخذِ حیات و کائنات سے ہم آغوش کر دیتا ہے۔ یہ ذکر حیاتِ لامحدُود کے لیے ایک لامتناہی ذوق و شوق ہے۔ یہ انسانی رُوح کی غذا اور اس کا پر پرواز ہے۔ فکرِ انسانی زیادہ تر بدن کی زندگی میں اُلجھا رہتا ہے، لیکن ذِکر دِل کی زندگی ہے۔ اس سے وہ آگ پیدا ہوتی ہے جو آتشِ حیات ہے۔ تم بھی مادی عقلیت میں مغرب کی طرح ابھی تک ایسے اُلجھے ہوُئے ہو کہ یہ بات ابھی تمہاری سمجھ میں نہیں آتی۔" بامزاج تو نمی سازد ہنوز"۔

قرآن کی خوبی یہ ہے کہ وہ فکر و ذِکر دونوں کی بیک وقت تلقین کرتا ہے۔ فکر بھی معرفت اور قوتِ تسخیر پیدا کرتا ہے اور نفسِ انسانی کا ایک امتیازی جوہر ہے، لیکن ذِکر کے بغیر اس میں تنویرِ کامل پیدا نہیں ہوتی۔ رہبانی مذاہب نے فکر کو بالائے طاق رکھ کر خالی ذکر کو شغل بنا لیا اور حکمائے طبیعی نے فکر کے حدُود سے

باہر قدم نہ رکھا۔ قرآن نے جس شاہنشاہی فقر کی تعلیم دی ہے وہ فکر و ذکر کی ہم آغوشی ہے، جو نفس و آفاق دونوں کو محیط ہو جاتی ہے :

فقر قرآں اختلاط ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدیم جز بذکر
ذکر ؟ ذوق و شوق را دادن ادب
کار جان است ایں نہ کار کام و لب

اے ملتِ رومیہ تجھ کو ایک ایسا نظام قائم کرنا چاہیے جس میں خواجگی اور بندگی انسانوں کے اعلیٰ اور اسفل گروہ نہ بنا دے، یہ تعلیم بھی قرآنی ہے :

چیست قرآں خواجہ را پیغام مرگ
دستگیر بندۂ بے ساز و برگ

یہ خواجگی ظالمانہ زر اندوزی سے پیدا ہوتی ہے، جس کی تمام راہوں کو اسلام بند کرنا چاہتا تھا اور اس کا معاشی نظام ایسا تھا کہ رِبا اور دیگر ناجائز ذرائع سے دولت حاصل نہ ہو سکتی تھی اور زکوٰۃ و وراثت کے قوانین کی بدولت وہ چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو سکتی تھی۔ اِسلام نے دولت کو ملکیت نہیں بلکہ امانت قرار دیا ہے۔ از رُوئے اسلام ناکردہ کار افراد زمین کے وسیع قطعوں کے مالک نہ بن سکتے تھے۔ زمین کو خدا نے ملک نہیں بلکہ متاع کہا ہے یعنی فائدہ حاصل کرنے کی چیز، اور یہ فائدہ بھی تمام خلقِ خدا کے لیے مساوی ہونا چاہیئے۔ سواء للسائلین ۔ مسلمان اس تعلیم کو بھول کر جاگیر دار اور سرمایہ دار بن گئے :

منزل و مقصود قرآں دیگر است
رسم و آئینِ مسلماں دیگر است

در دلِ اُو آتش سوزندہ نیست
مُصطفیٰ در سینۂ اُو زندہ نیست

اسی قرآن فراموشی کا نتیجہ یہ ہُوا کہ مُسلمان کا ساغرِ حیات خالی ہے۔ اس میں نہ صاف شراب ہے اور نہ تلچھٹ۔ میں جو پیغام تمہیں دے رہا ہوں وُہ اسلام کا پیغام ہے۔ تم اس وقت کے مسلمانوں میں کوئی حیات افزا نمُونہ نہ دیکھو گے ان کی زندگی سے اس دور میں دیگر اقوام کو عبرت ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ حیاتِ ملّی کے اچھے نمُونے اب عالمِ اسلامی میں ناپید ہیں:

بندۂ مومن زقرآں برنخورد
در ایاغِ اُو نہ مے دیدم نہ درد

اے ملّتِ رُوسیہ میں تمہیں اصل اسلام کی طرف بلا رہا ہوں جو تمہارے انقلاب کی تکمیل کر سکتا ہے۔ یہ اسلام عالمگیر حقائق کا نام ہے۔ کسی ایک ملّت کے ساتھ اس کا ازلی ابدی واسطہ نہیں ہے اس وقت جو قومیں مسلمان کہلاتی ہیں اگر وُہ اسی طرح خود فراموش اور خدا فراموش رہیں تو اسلام کو ان کی کچھ پروا نہ ہوگی۔ وُہ بھی ملل ماضیہ کی طرح محض ایک عبرت انگیز افسانہ بن جائیں گی۔ اے ملّتِ رُوسیہ تم نے ہمّت کر کے اسلام کے ایک حصّے کو آئینِ حیات بنایا ہے، اگر تم باقی ماندہ حصّے کو بھی اپنا لو تو تم اس فرسُودہ ملّت کی جگہ لے لو گے۔ قرآن جن صداقتوں کو پیش کرتا ہے وُہ سرمدی حقائق ہیں۔ وُہ کسی خاص اُمّت کا اجارہ نہیں۔ اُمتیں تو از روئے قرآن پیدا ہوتی اور اپنا وقت پورا کر کے فنا ہوتی رہتی ہیں۔ اُمتیں فانی ہیں لیکن اسلام ایک ابدی حقیقت ہے جو اُمتوں سے ماورئی ہے اور زمان و مکان سے بھی۔ خود قرآن نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اگر تم اس آئین کے پابند نہ رہے تو اسے دُوسروں کے حوالے کر دیا جائے گا جو اسے جُزوِ حیات بنائیں گے۔

مسلمان میں تو اس وقت ایمان بالقرآن مفقود معلوم ہوتا ہے اس لیے مجھے ڈر لگتا ہے کہ اسے کہیں صفحہ ہستی سے مٹا نہ دیا جائے۔ اے ملّتِ روسیہ اگر تو اس پر پوری طرح عمل کر کے خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاس بن سکتی ہے تو چشم ما روشن دلِ ماشاد۔ ہماری محفل تو اس وقت بے مے اور بے ساقی ہے، لیکن سازِ قرآں بے نوا نہیں۔ اگر کسی ملت میں گوش حقیقت نیوش ہو تو وہ اس کے رُوح افزا نغموں سے حیاتِ نو پیدا کر سکتی ہے۔ کیا معلوم کہ اسلام اب کس کے حوالے ہونے والا ہے۔ موجودہ ملّتِ اسلامیہ تو تقلیدِ وطن ہی کا شکار ہے:

محفلِ ما بے مے و بے ساقی است
سازِ قرآں را نواہا باقی است
زخمۂ ما بے اثر اُفتد اگر
آسماں دارد ھزاراں زخمہ ور
ذکرِ حق از اُمتاں آمد غنی
از زمان و از مکاں آمد غنی
ذکرِ حق از ذکرِ ھر ذاکر جُدا است
احتیاجِ رُوم و شام اُو را کُجاست
حق اگر از پیشِ ما بر داردش
پیشِ قومے دیگرے بگزاردش
از مسلماں دیده ام تقلیدِ وطن
ھر زماں جانم بلرزد در بدن
ترسم از روزے کہ محرومش کنند
آتشِ خود بر دلِ دیگر زنند

پروفیسر عزیز احمد

اقبالؒ اور اسلامی اشتراکیت

"خضرِ راہ" سے اقبالؒ کی شاعری کا انقلابی دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد سے ان کی شاعری کا ایک بڑا اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے۔ اس زمانے میں اقبال کی شاعری میں ہمیں دو سطحیں ملتی ہیں، ایک وجدانی اور دُوسری معاشی۔ وجدانی سطح پر انسانِ کامل، خودی اور انفرادی انا کی بقا کا تصوّر ملتا ہے، معاشی سطح پر وُہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصوّرات کو قریب قریب پُوری طرح مانتے ہیں۔ کارل مارکس سے اُن کے اختلافات دو ہیں۔ ایک تو وہ بحیثیت فلسفہ مادّی جدلیت کو ردّ کرتے ہیں۔ دُوسرے یہ کہ تاریخ کے معاشی تطبیق کے بعض اصُولوں سے انہیں اتفاق نہیں۔

پیامِ مشرق کے دور میں ان پر اشتمالی تصوّرات کا اثر کافی گہرا ہو چکا ہے۔ "محبت رفتگان" میں کئی قسم کے اشتراکی جمع ہیں۔ ٹالسٹائی جس کے یہاں اشتراکیت عیسائی اخلاقیات کی بڑی حد تک پابند ہے۔ اس صحبت میں سب سے پہلے گفتگو

کرتا ہے۔ اس کی اشتراکیت کی بنیاد چونکہ مذہبی اور اخلاقی ہے اس لیے وُہ زیادہ تر زور اس امر پر دیتا ہے کہ سرمایہ کا سپاہی شیطان کا بوجھ اُٹھائے ہُوئے جو کی روٹی کے ٹکڑے کے لیے تلوار کھینچتا ہے اور اپنے عزیز اور دوست کے سینے میں بھونک دیتا ہے۔

ٹالسٹائے کی زبانی تیسرا شعر خود اس کا اپنا خیال نہیں، لیکن اس کے خیالات کا منطقی نتیجہ ہے کہ تاج اور وطن کے تصوّرات کی طرح کلیسا بھی ایک طرح کا افیون ہے جس سے خواجہ مزدُوروں کو بے ہوش رکھتا ہے:

دارو مے بے ہوشی است تاج کلیسا وطن
جانِ خداداد را خواجہ بجائے خرید

کارل مارکس کے نزدیک بھی انسان اور انسان کے باہمی نزاع کی اصل بنیاد سرمایہ داری ہے۔ آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شد است۔

ہیگل دلیباری ہیگل محض جدلیت اور تضاد کا قانون بیان کرتا ہے۔ زندگی کی اصلی حقیقت عمل اور ردّ عمل ہے۔ فطرت اضداد خیز ہے۔ یہی قانون انسان کی اجتماعی اور عمرانی زندگی میں کارفرما ہے:

فطرت اضداد خیز، لذّتِ پیکار داد
خواجہ و مزدُور را، آمر و مامُور را

ٹالسٹائے بہرحال اس میں بھی ہیگل کی فلسفیانہ ریشہ دوانی کے امکانات دریافت کرلیتا ہے اور اعتراض کرتا ہے:

عقل دورو آفرید فلسفۂ خود پرست
درس رضا می دہی بندۂ مزدُور را

اور پھر اقبالؒ علینی اور ریوٹو پائی۔ اشتراکیت کے اہم ترین مشرقی داعی مزدک

کی زبانی یہ کہتے ہیں کہ اب کہیں جا کر سُلطان اور امیر کے قصر میں موت کا زلزلہ آمادہ دکھائی دے رہا ہے، خلیل آتش نمرُود میں جل چکا، اور اس کے آتش کدے میں پرانے خدا پگھل چکے ہیں۔ اب کوہ کن کے لیے، جو مزدُور کا عینی، مشرقی رُومانی تصوّر ہے وقت آیا ہے کہ وہ بے ستون اور تیشے اور اس کی کم ظرفی کو چھوڑے جس کی غالب نے اکثر شکایت کی ہے اور خسرو پرویز سے اپنا حق زبردستی طلب کرے:

دورِ پرویزی گزشت، اے کشتۂ پرویز خیز
نعمت گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

لیکن اس مشرقی، رُومانی، مزدُور، اس کوہکن کے ذہن پر ابھی تک عینیت کے افلاطون کا جادُو سوار ہے، وہ ابھی تک بے ستون پر شیریں کی تصویریں بناتا، توڑتا اور پھر سے بناتا جارہا ہے۔ اب بھی وُہ اپنے تیشے سے بجائے پرویز کے اپنی جان لینے کے لیے آمادہ ہے۔ مشرقی عینیت کا سب سے بڑا افیون رومانی عشق ہے اور جو شعر اقبال نے کوہکن کی زبانی کہلوایا ہے اس میں طنز اور اعلیٰ ترین عشقیہ جذبہ برابر شامل ہیں۔ مولانا رُوم کی طرح اقبال نے اس نظم کا مطلب ناظر کی اپنی استعداد پر چھوڑ دیا ہے:

نگارِ من کہ بسے سادہ و کم آمیز است
ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است

جدلیت اور تاریخ کا نیا تصوّر

یوٹوپیائی اشتراکیت سے اقبال کو بڑی دلچسپی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں بعض بڑے رُومانی اور عینی تصوّرات ملتے ہیں جن کو ردّ کرنے میں یا جن پر چوٹ کرنے میں اقبال کو لطف سا محسُوس ہوتا تھا۔ کوہکن قلندر کی دُنیا

کا رہنے والا ہے۔ قلندر مردِ مومن کا رُوحانی پرتو ہے اور کوہکن وُہ مزدُور ہے جس کی انقلابی خودی ابھی تک عینیت کے افیون میں سرشار ہے اور یوٹوپیائی اشتراکیت میں جن حکماء کی طرف اقبال توجہ کرتے ہیں وہ یورپ کے ان اشتراکیین سے بالکل مختلف ہیں جنہوں نے یورپ وغیرہ میں جدید اشتمالیت سے پہلے اشتراکی تجربے کیے۔ یوٹوپیائی اشتراکیت پر اقبال کی تنقید اینگلز کی تنقید سے باعتبار موضوع اور نتائج بہت مختلف ہے۔ اینگلز نے اپنی کتاب "یوٹوپیائی اور سائینسی اشتراکیت" کو جدید اشتراکی تصوّرات سے شروع کیا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلسفی جنہوں نے انقلابِ فرانس کا راستہ ہموار کیا — عقل کو ہر ذی رُوح ہستی اور عمل کا واحد منصف اور قاضی مانتے تھے لیکن اب ہمیں معلوم ہوچکا ہے کہ یہ دائمی عقل بورژوا ذہن کا محض ایک عینی تصوّر، اس کی ایک عینی شکل ہے جو اس زمانے میں قابلِ پرستش بنی جب متوسط طبقہ نشو ونما پا رہا تھا۔

تاریخی حالات نے یورپی اشتراکیت کے بانیوں کو بہت متاثر کیا۔ سرمایہ دارانہ پیداوار کے نامکمل مرحلے پر طبقات کی باہمی حیثیت اور ان کا باہمی تعلق بھی کوئی خاص صُورت اختیار نہ کرسکا تھا۔ اس زمانے میں جو اشتراکی نظریے قائم کیے گئے وُہ زیادہ تر نامکمّل تھے اور یہ سب نظریے یوٹوپیائی ہیں۔ اس کے بعد اینگلز نے بہت سے یوٹوپیائی اشتراکیین کے نظریے بیان کیے ہیں مثلاً سینٹ سائمن، فوریئے رابرٹ اوونا وغیرہ۔ اپنے چھوٹے سے رسالے کے دُوسرے حصّے میں اینگلز نے اس فلسفے کو پرکھا ہے جس کا اشتراکیت سے تعلق رہا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے ساتھ ساتھ اور اس کے بعد ایک نیا جرمن فلسفہ پیدا ہُوا تھا جس نے ہیگل میں تکمیل پائی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے قدیم یونانی فلاسفہ کے پُرانے اسلوب یعنی جدلیات کو تفکر کا

اعلیٰ ترین ذریعہ سمجھ کے پھر سے رواج دیا۔

جدید یورپ کا فلسفہ جرمنی کے نئے جدلیاتی فلسفے تک زیادہ تر وہ مابعد الطبیعیاتی طرزِ تفکر کی الجھنوں میں گرفتار رہا تھا۔ اس نئے جرمن فلسفے نے جو ہیگل کے نظام میں کمال کو پہنچا مغربی "تفکر" کی رَو بدل دی۔ اس نقطۂ نظر سے بنی نوع کی تاریخ محض بے معنی واقعات کا ایک اُلجھا ہُوا اور بے ربط گرداب معلوم نہیں ہوتی بلکہ یہ تاریخ انسان کے ارتقا۔ اور اس کی نشو و نما کا عمل اور طریقہ بیان کرتی ہے۔ تاریخ انسانی ایک ارتقائی عمل ہے جس کی فطرت ہی اس قسم کی ہے کہ وہ کسی نام نہاد حقِ مطلق کی دریافت میں کوئی ذہنی انتہا قطعیت یا علیت العلل نہیں پا سکتی۔ اس تصور نے عینی فلسفے پر کاری ضرب لگائی اور اشتراکی فلسفے کا رجحان جرمن عینیت کے غیر تشفی بخش ہونے کے باعث مادیت کی طرف پھر گیا۔

اسی کو پروفیسر جان میک مرے نے اپنی کتاب "فلسفۂ اشتمالیت" میں یوں پیش کیا ہے:

" اشتمالی فلسفے کی ہر سنجیدہ تنقید کو ابتدا ہی میں اس کا صاف اقبال کر لینا پڑے گا کہ اس کے نظریے کا کتنا حصّہ نقّاد کے لیے قابلِ قبول ہے اس لیے میں اپنی تنقید کی یہ کہہ کے تمہید باندھتا ہوں کہ میں ردِّ عینیت اور نظریۂ عمل کی وحدت کے اصُول کو اُن معنوں میں جن میں میں نے اُن کی تشریح کی ہے، مانتا ہوں اور چونکہ یہی سچا انقلابی اصُول ہے اس لیے اس کا مان لینا اس روایتِ فکر کی حدُود کے اندر اپنی نشست رکھنا ہے جو مارکس سے ماخوذ ہے۔ اس بنیادی اصُول کو قبول کرنے کے منفی مضمرات بڑے گہرے جاتے ہیں۔ ان میں اس تمام فلسفے اس

تمام اقتصادی نظریے سے انکار شامل ہے جو اس اصول کو قبول
نہیں کرتے ۔"

یہی مقام اقبال نے اپنے لیے اشتمالیت سے اختلاف کے واسطے متعیّن کیا ہے ۔ اگر وہ تاریخ کی معاشی تطبیق اور ہیگل کے فلسفے کے اس جدلیاتی پہلو کو مان لیں تو نہ صرف خودی کے تمام تصوّرات بلکہ ان کی عینی وجدانیات کے تمام راستے مسدود ہو جاتے ہیں ۔ انہیں مارکس کے معاشی نظریوں سے پورا اتفاق ہے مگر ہیگل کے جدلیاتی نظام سے اتفاق نہیں جس نے مارکس کی معاشیات کو فلسفیانہ طور پر جنم دیا ہے ۔ خواجہ غلام الدّین کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں :

" سوشلزم کے معترف ہر جگہ رُوحانیت کے ، مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصوّر کرتے ہیں ۔ لفظ افیون کا اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا ۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا ۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے ۔ رُوحانیت کا میں قائل ہوں ، مگر رُوحانیت کے سیاسی مفہوم کا ۔ جو رُوحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے ۔ باقی رہا سوشلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے ۔ "

" پیامِ مشرق " میں وہ ہیگل کی جدلیات کو رُومی کی وجدانیات کے حوالے کر دیتے اور اس کو عشق و عقل کی جنگ میں تحلیل کر دیتے ہیں ، ایک اُن چھوٹی سی نظم میں جو اقبال کے مطبوعہ کلام میں باعتبار محاورہ و زبان سب سے زیادہ سوقیانہ ہے ۔ انہیں ہیگل پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کی عقلیت عشق کے عینی احساس کے

لمس سے بے نصیب ہے :

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ بکرِ فکرِ اُو پیرایہ پوشیدہ چوں عروس
طائرِ عقلِ فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس

ثبوتیت پر تبصرہ

پیامِ مشرق کے دور میں اقبال کا اشتراکی شعور زیادہ تر فلسفہ کے مختلف نظاموں سے اُلجھا ہُوا ہے۔ وہ اگرچہ کہ ہیگل کی جدّلیت پر بے رُوح اور بے احساس عقلیت کا الزام عاید کرتے ہیں لیکن وہ کسی ایسے فلسفے کے سرمایہ دار محرک کو ایک لمحے کے لیے بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں جو مارکس کی اشتراکیت کے ماحصل یعنی مزدُور کی بیداری اور اس کے انقلابی شعُور کو پھر سے خواب اور افیُون میں تبدیل کرنا چاہے۔ سرمایہ دار فلسفے کے ان نظریوں کو جو حکمیّت کے نام سے سرمایہ داری کے جواز کی طرح طرح سے تاویل پیش کرتے ہیں' اقبال بھی اسی قدر تنگ اور حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں جیسے اشتمالی رہنما۔ اگست کومت کی ثبوتیت پر محاورہ مابین حکیم فرانسوی آگسٹس کومٹ و مرو مزدُور" میں اقبال نے ثبوتیت کے فلسفے کے سرمایہ دار محرک کو بڑی خوبی سے بے نقاب کیا ہے۔

کومت کا "تین منازل" کا قانُون انسانی تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کرتاہے۔ ان میں سے پہلے دور میں مظاہرِ فطرت کی مذہبی تشریحیں کی گئیں۔ اس دور کی تین حصّوں میں تقسیم در تقسیم بھی ہو سکتی ہے۔ پہلے اشیا پرستی رہی پھر کثرت پرستی۔

اور پھر وحدانیت ، یہ کومت کے نزدیک بنی نوعِ انسان کی اشتراکیت کا دَور تھا۔ دُوسری منزل یا دُوسرا دور مابعد الطبیعی تھا۔ یہ روشن خیالی کے عہد سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس منفی یا مابعد الطبیعی منزل کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے قلب و ذہن میں ایک نمایاں فرق ہے ، تیسرے یا ثبوتی دور یا منزل کا تعلق صرف تجربوں اور اُن کے نتیجوں سے ہے۔

ثبُوتیت میں مذہبی اور مابعد الطبیعی منازل باہم مل جاتی ہیں ، آزادیٔ ضمیر کی ضرُورت نہیں رہتی۔ ترقی کا رُجحان عسکری بنیاد سے صنعتی بنیاد کی طرف منعطف ہو جاتا ہے۔ انقلابی "مساوات" کے لیے اس تمدن میں کوئی جگہ نہیں ، سرمایہ دار حکومت کی باگ ڈور صنعت و حرفت کے کپتانوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے اور اس کی چوٹی پر مہاجن کا ہاتھ ہے۔ سرمایے کے "خطروں" کا کومت نے یہ علاج سوچا ہے کہ سماج کو اخلاقیات کی تعلیم دی جائے اور پُرامن ہڑتالوں کے ذریعے اس کے خلاف احتجاج کیا جائے (سرمایہ دار حکومتوں کے لیے اس سے زیادہ خوش آئند اور کون سا فلسفہ ہو سکتا تھا ، چنانچہ کومت مزدُور سے کہتا ہے ؎

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند
ہماں نخل را شاخ و برگ و براند
دماغ از خرد زاست از فطرت است
اگر پا زمین ساست از فطرت است
یکے کار فرما یکے کار ساز
نباید ز محمُود کارِ ایاز

ظاہر ہے کہ مزدُور فوراً پہچان لیتا ہے کہ ثبُوتیت کے فلسفے کی آڑ میں سرمایہ دار اپنا اُلو سیدھا کر رہا ہے۔ اس فلسفہ تسلیم کو دُور کر دیتا ہے :۔

کند بحر را آبنایم اسیر
ز خارا بُرد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز پُرکار و نا بُردہ رنج
خطا را بحکمت مگر داں صواب
خضر را نہ گیری بہ دامِ سراب
بہ دوشِ زمیں بار سرمایہ دار
ندارد گزشت از خورد خواب وکار
جہاں راست بہروزی از دستِ مزد
ندانی کہ ایں ہیچ کاراست دُزد

"قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدُور" میں بھی موضوع یہ ہے کہ زندگی کی ساری محنت ساری جد وجہد مزدُور کی قسمت میں ہے، مگر اس کا سارا ثمر، سارا آرام، ساری آسائش سرمایہ دار کے لیے ہے۔ مزدُور کی قسمت میں کارخانے کی مشینوں کا شور ہے۔ کارخانے کے مالک کی قسمت میں کلیسا کی موسیقی ہے۔ بہشت سرمایہ دار کی ملکیت ہے اور وُہ درخت اور پودا جس پر محصُول عاید کیا جاتا ہے، مزدُور کا پروردہ ہے۔

"نوائے مزدُور" میں مزدُور کا اعلانِ جنگ زیادہ واضح ہے۔ ننگے اور بھُوکے مزدُور نے بیکار اور بے مصرف خواجہ کے لیے حریر کے کپڑے بنائے اور پہنائے، سرمایہ دار عورت کا زیور غریب کی پیشانی کا پسینہ ہے۔ مذہب تک مزدُوری کی بے انتہا محنت کے ثمر سے فربہ ہو رہا ہے۔ مزدوری ہی کے دست وبازو، اُس کی محنت اور اس کی خریدی ہُوئی شجاعت

پر سلطنت کا استحکام قائم ہے لیکن اس صورتِ حال کو باقی نہیں رہنے دیا جا سکتا۔ اب انقلاب کا وقت آچکا ہے۔ اس کی ضرورت ہے کہ محنت کرنے والا اپنی محنت کا ثمر خود کھائے اور اس پورے پرانے نظام کو درہم برہم کر دے:

بیا کہ تازہ نوائی تراود از رگِ ساز
مئے کہ شیشہ گداز د بہ ساغر اندازیم
مغاں و دیرِ مغاں را نظام تازہ دہیم
بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم

انقلاب کا یہی تخریبی اور تعمیری عمل بار بار "زبورِ عجم" اور بعد کی فارسی اور اردو غزلوں میں جھلکتا ہے۔ کہنہ نظام کو مٹانا اور اس کی جگہ نئے نظامِ انسانیت کی تعمیر نہ صرف ضروری ہے بلکہ قانونِ قدرت کا بھی یہی تقاضا ہے۔

انقلاب کوئی ایسا عمل نہیں، جس کی باگ ڈور قضا و قدر، اعمالنامہ و میزان اور صورِ اسرافیل یا شورِ قیامت کے ہاتھ چھوڑ دی جائے، قیامت موجودہ انسان کا اپنا حرکی عمل ہے جس کا کام پرانی فرسودہ بنیادوں کو ڈھانا اور نئی بنیادیں قائم کرنا ہے:

سُخن ز نامۂ و میزان دراز تر گفتی
بحیرتم کہ نہ بینی قیامتِ موجود

"زبورِ عجم" میں ایک بڑی پُرترنم نظم "انقلاب"! اے انقلاب" ہے۔ یہ اقبالؒ کے بڑے ہمہ گیر انقلابی ترانوں میں سے ہے۔ مزدور کے خون سے پھر سرمایہ دار کی انگوٹھی کا لعل بنتا ہے۔ زمیندار کے جَور سے کسانوں کی کھیتیاں ویران ہیں۔ ملّا نے مذہب کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لی ہے اور برہمن نے اپنے معتقدین کو زنّار کے دام میں پھانسا ہے۔ سردار اور شہنشاہ اپنے

اپنے سامراجی کھیل کھیل رہے ہیں۔ عام انسان کا خون چوس رہے ہیں اور عام انسان محکوم اور غلام بنا ہوا غفلت کے نشے میں سو رہا ہے:

خواجہ از خونِ دلِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دِہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
شیخِ شہر از رشتۂ تسبیح صد مومن بدام
کافرانِ سادہ دِل را برہمن زنّار تاب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
میر و سلطاں نرد باز و کعبتینِ شاں دغل
جانِ محکوماں ز تن بردند و محکوماں بخواب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب

لیکن یہ نظام زیادہ دِن باقی نہیں رہ سکتا۔ سرمایے کے اندر ایسا زہر ہے جو آخر میں اُسی کو ختم کر کے رہتا ہے۔ سرمایہ خود اپنی ابتلا کا شکار ہوتا ہے اور آخر ایک دِن اُسے انسانیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کے آگے جھکنا ہوگا:

من درونِ شیشہ ہائے عصرِ حاضر دیدہ ام
آں چناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب!

اقبال انگریزی اشتراکیت کی اس عجیب تحریک کے قائل نہیں ہیں جس کی رُو سے ہر فرد کی مساوی آمدنی ہونی چاہیے۔ اکلِ حلال سے ایک طرح کے "تنعّم" کو وہ مذہبی نقطۂ نظر سے جائز سمجھتے ہیں، لیکن اس منعم کی ساری جائداد قوم یا ملّت کی ملکیت ہوگی اور وہ محض اس کا امین ہوگا۔ جہاں دولت کا استعمال مزید افراطِ دولت اور اس باعث دُوسرے انسانوں کو غلام بنانے کے لیے ہو وہاں وہ سب سے بڑی لعنت ہے کیونکہ پھر وُہ دولت یا زرِ سرمایہ بن جاتا ہے جس کا مقصد قدامت پسندئ انسان پر جبر و حکومت اور عورت کی عصمت دری ہے۔ یہ وُہ سرمایہ دار ہے جس کے ہاتھ مزدُور کی بہو بیٹیوں کی عصمت محفوظ نہیں رہتی۔ مزدُور اس کے لیے قصر کے قصر بناتا ہے مگر خود بے گھر، گلیوں کی خاک چھانتا رہ جاتا ہے۔

"بالِ جبریل" میں "فرشتوں کا گیت" اسی مہاجنی نظام کی تصویر کھینچتا ہے۔ اس مہاجنی دور میں انسانی اقدار اس قدر مسخ ہو گئی ہیں کہ عقل قابُو سے باہر اور بے لگام ہو گئی ہے اور وجدان ارتقائے اِنسانی میں اپنا صحیح مقام حاصل نہیں کر سکا۔ ابھی تک تخلیق کا نقشہ نامکمل ہے۔ ریاست اور مذہب دونوں کے بہانے انسان کا خُون چُوسا جا رہا ہے اور خُون کے پیاسے نت نئے بہرُوپ اور بھیس میں نمودار ہو رہے ہیں اور خلقِ خُدا کی گھات میں بیٹھے ہیں۔

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی

دانش، مذہب، علم سب سرمایہ دارانہ ہوس پر قربان ہو رہے ہیں۔ ابھی تک خودی پر اشتراکیت کا انطباق نہیں ہو سکا ہے:

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیِ نیام ابھی

فرشتوں کی اس گزارش کے جواب میں خُدا کا انقلابی فرمان نافذ ہوتا ہے۔
یہ انقلابِ رُوس کا فرمان ہے، یہ لا یا نفی کی منزل ہے اور یہ فرمان پرانے نظام کی کامل شکست و ریخت کا ہے:

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

غلامی سے چھوٹنے کے لیے "سوزِ یقین" یا وردِ وجدان کی بھی ضرورت ہے:

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانئ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

اور پھر یہ بے مثل شعر ہے۔ شاید اُردُو کے کسی اور واحد شعر میں اتنا انقلابی جوش و خروش، اتنی حرکت، اتنا دبدبہ نہیں:

جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

مذہب میں بھی انقلاب کی ضرورت ہے۔ مُلّا اور پیر کیوں خُدا اور بندے کے درمیان واسطے کے لیے باقی رہ جائیں؟ یہی نہیں بلکہ اس کے بعد کا شعر اقبال کا اکیلا شعر ہے جس میں (منافقانہ) مذہب کی مکمل تنسیخ اور تخریب کی طرف اشارہ ہے:

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو
حق را بسجودے صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دَیر بجھا دو

اگرچہ اس کے بعد کے شعر میں "تلافیِ مافات" بھی ہے اور بڑے لطیف انداز میں مذہب کی حقیقی اقدار کی طرف واپسی کا اشارہ ہے:

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

مارکس اور لینن

اشتمالیت کے جدید رہنماؤں سے اقبال کو بڑی دلچسپی تھی۔ کارل مارکس اور اس کی تعلیمات کی بعض خصوصیتوں کے اقبال بہت قائل تھے خصوصاً مارکس کے معاشی تجزیے سے وہ بالکل متفق تھے۔ سرمایہ دار علمائے معاشیات سے کارل مارکس کی آواز کہتی ہے کہ تمہاری کتابوں میں بجز نقشوں اور اعداد و شمار کے رکھا ہی کیا ہے۔ تم نے عقل کو سرمائے کا غلام بنایا، اُسے عیاری اور خون ریزی سکھائی ہے۔ چنانچہ کارل مارکس ان سرمائے کے حامیوں سے خطاب کرتا ہے:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خمدار کی نمائش ! مریز و کجدار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

چونکہ اقبال مارکس کی معاشی تاویلات کے قائل تھے مگر مادی جدلیات اور تاریخ کی معاشی تطبیق سے انہیں اختلاف تھا، اس لیے وہ نیتشے کی طرح مارکس کی بھی یہ تعریف کرتے ہیں کہ "قلبِ او مومن دماغش کافر است"۔ اندرونی حرارت،

سوز وگداز، انسانیت، اندرونی وجدان اور "عشق" نے نیتشے کی رہنمائی حرکیت کی طرف کی ہے اور کارل مارکس کی رہنمائی معاشی انصاف اور تحریکِ انقلاب کی طرف۔ مگر اقبال کے خیال میں جس طرح نیتشے کی کافری یہ تھی کہ وہ اپنی حرکیت کو اصولِ خیر کا پابند نہ بنا سکا، اور ابدی تکرار اور فوق البشر کے تصورات میں اُلجھ کے رہ گیا اُسی طرح کارل مارکس نے انسان کی خارجی زندگی میں نظم وضبط اور حقیقی انصاف کا سامان تو ضرور مہیا کیا اور اس نے انسان کی اجتماعی زندگی کو تو یقیناً صحیح طور پر یہ بتایا کہ معاشی حقیقتوں ہی پر قریب قریب خارجی زندگی کے ہر شعبے کا دارومدار ہے لیکن وُہ انسان کے باطن، تمامتر فلسفے اور وجدانیات سے انکار کر بیٹھا۔ یہاں تک کہ اس نے دورانِ محض اور خودی کے تصوّر سے بھی انکار کیا۔ اقبال کا یہی مطلب ہے جب وہ کارل مارکس کی تعریف اہرمن کے ایک مشیر کی زبانی ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :

> ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
> وہ کلیمِ بے تجلّی، وہ مسیحِ بے صلیب
> نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب
> کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
> مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب

"جاوید نامہ" میں جمال الدین افغانی کی زبانی کارل مارکس کو پیغمبرِ حق ناشناس کہلوایا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

> صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ
> یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
> زانکہ حق در باطلِ او مضمر است
> قلبِ اُو مومن دماغش کافر است

اینگلز کے متعلق جہاں تک مجھے علم ہے اقبالؒ نے کچھ نہیں لکھا لیکن لینن کے متعلق ایک نظم "پیامِ مشرق" میں ہے جس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ ضروری ہے کہ اس نظم کا صحیح تاریخی پس منظر میں مطالعہ کیا جائے ۔ لینن کی اپنی تشریحِ انقلاب تو بالکل صحیح اور منطقی ہے :

بسے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن
مثالِ دانہ تہِ سنگ آسیا بوُد است
فریب زاری و افسونِ قیصری خورد است
اسیرِ حلقۂ دامِ کلیسیا بوُد است
غلامِ گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بوُد است
شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسیا قبائے سلطان سوخت

یہ نظم انقلابِ رُوس کے بالکل ابتدائی زمانے میں اور غالباً صلح نامہ برلیٹ لٹوسک کے کچھ ہی دن بعد لکھی گئی ہوگی ۔ کم از کم قیصر ولیم اس وقت تک معزول نہیں ہُوا تھا ۔ کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ قیصر ولیم کے جواب کو اقبال کا قولِ فیصل بھی سمجھا جائے ۔ اقبال کے کلام میں اس قسم کے مکالمے اکثر ہیں، لیکن یہ کہنا کہ انہیں ہمیشہ آخری بات کہنے والے سے اتفاق ہوتا ہے، بہت مشکل ہے ۔ اس کے علاوہ قیصر ولیم کا شورائی جمہوریت پر یہ اعتراض کہ غلامی چونکہ انسان کی فطرت میں ہے اس لیے ہر انقلاب، آزادی کا احیا نہیں بلکہ غلامی کی تجدید ہے، کوئی فلسفیانہ تصوّر نہیں بلکہ محض سامراجی نقطۂ نظر کا بیان ہے :

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ھماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

ان اشعار میں قیصر کا حملہ "مستقل انقلاب" اور "پرولتاری آمریت" کے تصوّرات پر تھا۔ پرولتاری آمریت کا تصوّر اس وقت نیا تھا اور چونکہ عام طور پر تاریخ دانوں کو ایک بڑا مرض یہ ہے کہ وُہ ہر جدید تحریک میں کسی قدیم واقعہ سے ضرور کوئی نہ کوئی مشترک مشابہت ڈھونڈتے ہیں اس لیے انقلابِ رُوس کے فوراً بعد کی "خونریزی" کا مقابلہ اس زمانے میں بالعموم "انقلابِ فرانس" اور "گلوٹین کے راج سے کیا جاتا تھا۔ ممکن ہے اقبالؒ کو یہ ڈر بھی ہو کہ انقلابِ رُوس کا بھی کہیں وُہ حشر نہ ہو جو دانتوں، روبس پیر اور نپولینؔ کے ہاتھوں انقلابِ فرانس کا ہُوا تھا۔ اشتمالی و شورائی جمہوریت میں پرولتاری آمریت کے تصوّر پر اس کے بعد اقبال نے کبھی اعتراض نہیں کیا اور اس کے بعد جب وُہ جمہُوریّت پر حملہ کرتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے سرمایہ دارانہ عمومیّت مراد ہے۔ نظام شاہی کا ہو یا عمومیت کا، ہو لیکن اگر وہ دُوسروں کو غلام بنائے یا دُوسروں کی پیداوار چھینے تو وہ اصل سامراج ہے۔ چنانچہ شیطان کا ایک مشیر کہتا ہے:

ہم نے خودی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہُوا ہے خود شناس و خود نگر
مجلسِ ملّت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وُہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہُوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

یہی وُہ کہنہ ساماں آتشِ جمہور ہے ، جسے بقول لینن اشتمالی انقلاب کا سیلاب اپنے راستے میں بُجھا آیا ہے۔

لینن پر جو نظم "بالِ جبریل" میں ہے وہ بلحاظ ہئیت و نوعیت بڑی نادر ہے۔ یہ ایک قسم کی ڈرامائی خود کلامی ہے جو براؤننگ کے اثر سے خالی نہیں۔ کردار کی ترتیب اس طرح کی گئی ہے کہ اس میں شخصیّت اور خودی کا نہ صرف عملیؔ، مؤثر اور ظاہر پہلو جو سب کو معلوم ہے نمایاں ہے بلکہ خودی کے قدر آفریں، پنہاں اور باطن پہلو کو بھی نمودار کیا ہے جس سے کردارِ نظم خود نا واقف تھا۔ یہ لینن کے کردار کی وجدانی ترکیبِ مکرّر ہے۔ شاعر نے اپنی دانست میں اس کے کردار کو مکمّل کرنے کے لیے اس میں مذہبی تصوّریت کا وُہ عنصر شامل کر دیا ہے جس کے خلاف خود لینن نے ساری عمر جہاد کیا اور اس ترکیبِ مکرر کی وجہ بتائی ہے کہ :

میں کیسے سمجھتا کہ تُو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیّر تھے خرد کے نظریات

جب "یہ علینؔ" لینن مادی جدلیات سے انکار کر چکتا ہے تو پھر اُس میں اور اقبال میں کوئی اختلاف نہیں رہتا۔ اقبال کی طرح وُہ بھی خُدا سے پوچھتا ہے کہ بتا تو سہی آخر وُہ کون سا آدم ہے جس کا تو معبُود ہے ؟ مشرق کا آدم جو فرنگ کو پُوجتا ہے یا مغرب کا آدم جو چمکتے ہوُئے ذرّوں کا پُجاری ہے :

وُہ کون سا آدم ہے کہ تُو جس کا ہے معبُود؟
وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

مغرب کا تمدّن سرمایہ داری کی بنیادوں پر قائم ہے۔ وہاں مدنیت کی

بنیاد بنکوں پر ہے اور چوٹی پر مہاجن کا مقام ہے وہاں تجارت سٹہ اور جُوا بن گئی ہے :

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سُود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

نظریہ تو جمہور اور انسانی آزادی کی تعلیم دیتا ہے مگر عمل یہ ہے کہ انسان کو انسان کا غلام بنایا جائے۔ اس مہاجنی نظام کی جگمگاہٹ کے پیچھے کیا ہے۔ بے کاری و عُریانی و مے خواری و افلاس۔ مشینوں میں تو کوئی ہرج نہیں تھا اور مشینیں انسان کی اقتصادی ترقی کے لیے ضرُوری ہیں لیکن ان مشینوں کے مالکوں نے مزدُوروں کے اجسام کو بھی اپنے منافع کے لیے مشینوں ہی کا ایک حصّہ سمجھا، اُنھوں نے مشینوں کی حکومت قائم کی۔ یہ وہ سرمایہ دار سامراج ہے جو نہ صرف اپنے ملک کے مزدُوروں بلکہ دُور دراز کے بّرِاعظموں کے رہنے والوں کو غلام بناتا ہے۔ اقبالؒ کا یہ شعر:

ہے دِل کے لیے موت مشینوں کی حکُومت
احساسِ مروّت کو کچُل دیتے ہیں آلات

مشینوں کے استعمال کے نہیں بلکہ سرمایہ دار سامراج کے خلاف ہے۔ جو مشین پر اپنی حکومت کی بُنیاد قائم کرتا ہے۔

اب بہرحال اس مہاجنی نظام میں موت کے آثار نمُودار ہو رہے ہیں، جتنی چمک دمک ہے سب کھوکھلی اور ظاہری ہے اور اس سے اندرُونی گھُن چھپائے نہیں چھپتا۔

مے خانے کی بُنیاد میں آیا ہے تزلزل
بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات

چہروں پہ جو سُرخی نظر آتی ہے سرِ شام!
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

سرمایہ داری پر زوال تو خیر آ ہی رہا ہے مگر اس کا کیا علاج کہ اس درمیان میں بندۂ مزدُور کے اوقات بہت تلخ ہیں، اس کی زندگی محال ہے اور اس لیے اقبالؒ کا لینن (خدا سے) پوچھتا ہے کہ آخر عالمگیر انقلاب کا لمحہ کب آئے گا:

کب ڈُوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

قریب قریب یہی خیالات اقبالؒ کے اس پیغام میں ملتے ہیں جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو، بطور پیامِ نوروز، لاہور ریڈیو سے نشر ہُوا تھا:

"اُنہوں (سرمایہ دار ممالک) نے کمزور قوموں پر تسلّط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا، پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خُوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چُپ چاپ ان کا لہُو پیتی رہے۔ جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دُنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہو گا کہ اس دُنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش و ہسپانیہ ہو یا چین۔ ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردانہ موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدّنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدُوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خوُن کے اس تماشے

میں عملاً شریک نہیں ہیں وُہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خُون کے آخری قطرے تک چُوس رہی ہیں۔ تمام دُنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدّن کے اس عرُوج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دُوسرے کی جان و مال کا لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دے۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دُنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجّہ کو محض احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کردیں یہ دُنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔"

رُوسی اشتمالیّت اور اِسلام

یہ احترامِ انسانیت اگر کسی جدید تصوّر ریاست میں ملتا ہے تو صرف اشتمالیت میں۔ "جاوید نامہ" کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی رُوس سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی اور وُہ بار بار نہ صرف رُوسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں بجُز دہریت کے اور کوئی خاص فرق نہیں محسوس کرتے۔ ابُوجہل طعنہ دیتا ہے کہ اسلام میں مساوات کا تخیّل مزدکی (قدیم اشتمالی) ہے۔

اسلام اور اشتمالیت میں وُہ بہت سی اساسی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔ اصلی فرق لا اور الا کے مقامات کا ہے، ورنہ ملّتِ رُوسیہ کے نام افغانی کے پیغام میں یہ شعر بھی ہیں:

تو کہ ہر طرح دیگرے انداختی
دِل ز دستورِ کہن بر داختی

ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں
قیصریت را شکستی استخواں
پائے خود محکم گذار اندر نبرد
گردِ ایں لات و ہبل دیگر مگرد
ملت می خواہد ایں دُنیائے پیر
آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر

ساتھ ہی ساتھ ان کی یہ پیش گوئی ہے کہ رُوس کی تقدیر اور اس کا دور اقوامِ مشرق خصُوصًا اسلامی ممالک سے وابستہ ہے۔

باز می آئی سوئے اقوامِ شرق
بستہ ایّام تو با ایّام شرق
تو بجاں افگند سوزِ دگر
در ضمیر توست دروزے دگر

سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام جو خط ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کے "سول اینڈ ملٹری گزٹ" میں شائع ہُوا تھا، اس کا لب و لہجہ مصالح سیاسی سے مملو ہے۔ اُس میں یہ فقرے بھی ہیں :

"علاوہ ازیں اس کا (انگریز اور ہندو سرمائے کے اتحاد کا) یہ نتیجہ بھی ہو سکتا ہے کہ پُورا اسلامی ایشیا رُوسی اشتمالیت کی آغوش میں پناہ لے جو مشرق میں برطانوی اقتدار کے خاتمے کے لیے کاری ضرب بن جائے گا۔

"ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ رُوسی فطرتًا لامذہب ہیں۔ اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ رُوسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذہبی رجحانات رکھتے ہیں۔ اور رُوسی ذہن کا موجودہ منفی رجحان ہمیشہ باقی نہیں رہے گا۔

کیونکہ کوئی عمرانی نظام دہریت کی اساس پر باقی نہیں رہ سکتا، جونہی اس ملک میں حالات ٹھیک ہوجائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان سے غور کرنے کا وقت ملے گا وہ مجبوراً اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے۔

" چونکہ بالشویت کے ساتھ خدا کا قائل ہونا اور اسلام قریب قریب ایک ہی چیز ہیں، اس لیے مجھے ذرا بھی تعجب نہ ہوگا اگر کچھ زمانے بعد رُوس اسلام کو ہضم کرلے یا اسلام رُوس کو۔ اس کا دارو مدار بڑی حد تک اس حالت پر ہوگا جو ہندوستانی مسلمانوں کی نئے دستور میں ہوگی"۔

انقلابِ رُوس سے اسلامی تصوّرِ مملکت اور اسلام کے اقتصادی اور معاشی نظام کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اقبال نے "قُل العفو" کی تشریح انقلابِ رُوس کی روشنی میں کی ہے:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلُوم
بے سُود نہیں رُوس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہُوا شوخیٔ افکار پہ مجبُور
فرسُودہ طریقوں سے زمانہ ہُوا بیزار
انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھُپا کر
کھُلتے نظر آتے ہیں بتدریج وُہ اسرار
جو حرفِ "قُل العفو" میں پوشیدہ ہے اب تک
اِس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

وسطِ ایشیا

رُوس کی اسلامی ریاستوں بالخصُوص وسطِ ایشیا سے اقبال کو بڑی

غیر معمولی دلچسپی تھی - ایک طرف تو وہ اس نئے تجربے کو بڑی قدر کی نظر سے دیکھتے تھے جس کی وجہ سے وسطِ ایشیا میں نئے سرے سے زندگی کی چنگاری سُلگ رہی تھی - دوسری طرف مُوسیٰ جار اللہ کے زیرِ اثر وہ بڑھتی ہوئی دہریّت سے خائف بھی تھے - میاں بشیر احمد نے ملفوظات میں ان کا ایک ڈرامہ صنع جملہ نقل کیا ہے :

"وَسطِ ایشیا کے قلب پر ایک پپڑی جمی ہُوئی ہے جس کو میں ٹکڑے ٹکڑے کر دینا چاہتا ہُوں۔"

اقبال کو اس کا کافی احساس تھا کہ اس پپڑی کو اشتمالی نظام نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے - انقلاب کے بعد بسماچی قزاقوں کا طبقاتی پس منظر بدل گیا تھا اور اقبال نے کبھی اشتمالی نظام کے مقابل بسماچی بغاوت کی تائید نہیں کی، حالانکہ بسماچیوں کو ایک زمانے میں انور پاشا کی مدد بھی مل بھی تھی -

اقبال کو اس کا احساس تھا کہ وسطِ ایشیا کی اسلامی ریاستوں کو حقیقی حقِ خود ارادیت حاصل ہے اور پاکستان کے لیے معاشری اور اقتصادی حقِ خود ارادیت کا تصوّر اقبال نے ممکن ہے ایک حد تک رُوس کے اشتمالی رہنماؤں کے نظریوں سے اخذ کیا ہو - ۱۹۲۳ء تک ان ریاستوں میں مذہب کو بالکل نہیں چھیڑا گیا، یہاں تک کہ ملاّؤں کو بھی اپنی بدعتیں پھیلانے میں کوئی خاص دِقت نہیں ہوتی تھی - لیکن وسطِ ایشیا میں اسلامی تعلیم اتنی مسخ ہو گئی تھی جتنی شاید دُنیا کے کسی حصے میں نہیں تھی - مذہب بالکل مُلاّؤں کے ہاتھ میں آگیا تھا جس کو وُہ اپنی نفسانی اغراض کے لیے استعمال کرتے تھے - جہالت اور پستی کی انتہا نہیں تھی اس لیے جب رُوس کی شورائی جمہوریت نے مُلائیت کے خلاف جہاد شروع کیا تو یہ ایک ایسی تحریک تھی، جس سے اقبال کو دلی اتفاق تھا -

بہر حال سمرقند و بخارا کی کفِ خاک سے اقبال کو بڑی امیدیں وابستہ تھیں اور جب

وُہ سمرقند اور بخارا کا ذکر کرتے ہیں، بڑی امید و آرزو اور مستقبل کے ایقان کے ساتھ کرتے ہیں۔ نام تو اُنھوں نے چنگیز اور تیمور کے لیے ہیں مگر اس سے دراصل اس امتزاج یا فتہ معاشرے کا جاہ و جلال مُراد ہے، جس میں اسلام اور اشتمالیت برابر کے شریک ہوں۔

خُود اپنی عقیدت، اور وسطِ ایشیا میں اپنے یقین کے متعلق لکھتے ہیں :

اگرچہ زادۂ ہندم، فروغِ چشمِ من است
زِ خاکِ پاکِ بخارا و کابل و تبریز

وُہ سمرقند و بخارا جن کو حافظِ شیراز نے اپنے محبُوب کے سیاہ خال کے عوض بیچ دیا تھا۔ اقبالؒ کے نزدیک ایک نئے نظام کا پتا دیتے ہیں۔ اقبال کے اشارات سے پتا چلتا ہے کہ ان کا خیال تھا کہ یہیں اسلام اور اشتمالیّت، لا اور الا کا امتزاج ہو گا۔

لا اور اِلاّ

لا اور الاّ کی بحث اقبال کے کلام اور ان کے سیاسی تفکّر میں بہت پُرانی ہے اور بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے۔ اشتمالیت اور اسلامی اشتراکیت میں اصلی فرق یہی لا اور اِلاّ کا ہے۔ یہ اصطلاح اقبال نے الٰہیات اور تصوّف سے مستعار لی ہے اور شروع شروع میں اس کا سیاست سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا جیسے اس شعر میں:

نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دِلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلاّ اللہ کا

بُہت جلد یہ اصطلاح وجدانیات سے اقتصادیات کی طرف منتقل ہو گئی :

کہنہ را در شکن و باز بہ تعمیر خرام
ہر کہ در ورطۂ لاؔ ماند و الاؔ نرسید

لاؔ اور الاؔ اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ لاؔ انقلاب کا تخریبی پہلو ہے اور الاؔ تعمیری۔ لاؔ سے جلال ظاہر ہے اور الاؔ سے جمال۔ "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں اقبال نے لاؔ اِلٰہ الاؔ اللہ کی سیاسی اور اقتصادی تفسیر کی ہے۔ لاؔ اور الاؔ دونوں کی ترکیب اور یکجائی احتسابِ کائنات کا ذریعہ ہے۔ لاؔ کا مقام تخریبی اور حرکی ہے — الاؔ کا مقام تعمیری ہے اور تعمیر کے بعد کا سکون الاؔ کہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ باطل کے سامنے لاؔ کہنا ضروری ہے۔ طبقاتی کش مکش کو یہی لاؔ انقلابی حرکت عطا کرتا ہے:

نکتہ می گویم از مردانِ حال
اُمتاں را لاؔ جلال الاؔ جمال
ہر دُو تقدیرِ جہانِ کاف و نُون
حرکت اُز لاؔ زاید از الاؔ سکون
لاؔ و اِلاؔ احتسابِ کائنات
لاؔ و اِلاؔ فتحِ بابِ کائنات
در جہاں آغازِ کار از حرفِ لاؔ است
ایں نخستیں منزلِ مردِ خدا است
ملّتِ کز سوزِ اُو یک دم تپید
از گِلِ خود خویش را باز آفرید
پیشِ غیر اللہ لاؔ گفتن حیات
تازہ از ھنگامۂ اُو کائنات

بندہ را با خواجہ خواہی در ستیز
تخمِ لا در مشتِ خاکِ اُو بریز
ہر قبائے کُہنہ چاک از دستِ اُو
قیصر و کسریٰ ھلاک از دستِ اُو

آگے چل کے وُہ لکھتے ہیں کہ یُورپ کی طبقاتی جنگ میں رُوس کا اشتمالی انقلاب لا کی قدر کی نمُود ہے :

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بجنگ
رُوس را قلب و جگر گردیدہ خون
از ضمیرش حرفِ لا آمد برُون
آں نظامِ کہنہ را برہم زداست
تیز نیشے بر رگِ عالم زداست
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ
لا سلاطین ، لا کلیسا ، لا الٰہ

اقبال کا یہ اجتہاد ہے کہ چونکہ تخریب اور دہریت کی منزل پر کوئی تمدّن اساسی طور پر قائم نہیں رہ سکتا اس لیے بہت جلد رُوسی اشتمالیت بھی مثبت یعنی وجدانی قدریں تلاش کرے گی ، نفی سے اثبات اور جلال سے جمال کی طرف آئے گی۔ حیات اور کائنات کا قانُون یہی ہے ۔ حرکت کا رُجحان جمال سے جلال کی طرف ہے ۔ لا یعنی تخریب کی ضرورت باطل اوُ استبداد سے مقابلے کے لیے پھر بھی باقی رہے گی :-

آیدش روزے کہ از زورِ جنُوں
خویش را زیں تند باد آرد برُوں

در مقامِ لا نپاید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات
لا و اِلّا سازو برگِ امتاں
نفی بے اثبات مرگِ امتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل
تا نگردد لا سوئے الّا دلیل
اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن
نعرۂ لا پیش نمرودے بزن
ہر کہ اندر دستِ اُو شمشیرِ لا ست
جملہ موجودات را فرماں رواست

رُوس کے نام جمال الدین افغانی کے پیام میں بھی اسی پر زور دیا گیا ہے کہ انقلاب کا منفی عمل تو ہو چکا، اب مثبت عمل کی ضرورت ہے۔ ضرورت ہے کہ جمال (وجدان) کی قدریں پیدا کی جائیں۔ قیصریت کے خاتمے کے لیے بے شک طبقاتی جنگ کے ابتدائی مرحلے پر لا کی ضرورت تھی مگر متحدہ انسانیت کی تعمیر کے لیے اِلّا کے سوا، اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی کا اور کوئی راستہ نہیں:

کردہ کارِ خداوندان تمام
بگذر از لا جانبِ اِلّا خرام
در گذر از لا اگر جویندۂ
تا رہِ اثبات گیری زندۂ
اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستۂ او را اساسِ محکمے

اقبال کے کلام میں اشتراکیت پر سب سے سخت اعتراض جمال الدین افغانی کی زبانی ہے۔ یہ اعتراض ممکن ہے اقبال کا اپنا نہ ہو، اور جمال الدین افغانی سے بحیثیت کردار کرایا گیا ہو (جاوید نامہ میں نغمۂ ابوجہل بھی ہے) لیکن اس اعتراض میں بعض مصرعے ایسے سخت ہیں کہ جن کی نہ توجیہہ کی جا سکتی ہے اور نہ ان کو اقبال کے اشتراکی تصوّر سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ شعر:۔

رنگ و بُو از تن نہ گیرد جانِ پاک
جُز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبر دارد اساس

جمال الدین افغانی کی زبانی اقبال نے ملوکیت اور اشتراکیت پر ایک ساتھ حملہ کیا ہے۔ یہ ایسی غلطی تھی جو جمال الدین افغانی سے سرزد ہو سکتی تھی۔ مگر الفاظ تو بہرحال اقبال کے ہیں اور اقبال کو اس مقام پر رجعت کے الزام سے بری کرنا مشکل ہے۔ اشتراکیت و ملوکیت کا موازنہ وہ افغانی کی زبانی یوں کراتے ہیں:

ہر دُو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دُو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیاں ایں دو سنگ آدم زجاج
غرق دیدم ہر دُو را در آب و گِل
ہر دُو را تن روشن و تاریک دِل

لاؔ اور الّاؔ کا فرق وہ بُنیادی فرق ہے جس سے اشتمالیّت اور اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصوّر میں فرق پیدا ہوتا ہے، اشتمالیت اور اقبال کی اسلامی اشتراکیت میں معاشی نظام کا تصوّر یکساں ہیں مگر ساتھ ساتھ بعض بڑے اہم

اور بُنیادی اختلافات ہیں۔

مادّی جدلیت اور مذہبی واردات

سب سے بڑھ کر یہ کہ اقبال نے اشتراکیت کو مذہبی رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ خالص مارکسی نقطۂ نظر سے اس کے متعلق "کمیونسٹ مینی فسٹو" میں قولِ فیصل موجود ہے۔ "جو الزامات اشتمالیت پر مذہبی، فلسفیانہ یا زیادہ تر عینی نقطۂ نظر سے لگائے جاتے ہیں، وُہ اس قابل نہیں کہ سنجیدگی سے اُن کا جائزہ لیا جائے۔ کیا یہ سمجھنے کے لیے گہرے وجدان کی ضرورت ہے کہ انسان کے اعیان، نقاطِ نظر اور تصوّرات، قصّہ مختصر انسان کا شعور اس کی مادّی زندگی، اُس کے سماجی تعلقات اور اس کی عمرانی زندگی کے حالات کی ہر تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ تاریخ اعیان سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح مادی پیداوار میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اسی تناسب سے بہ اعتبارِ صفت ذہنی پیداوار میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ ہر عہد میں حاوی اور حکمران تصوّرات ہمیشہ اس عہد کی حکمران جماعت کے تصوّرات ہُوا کیے ہیں۔"

عیسائی اشتراکیت پر بھی مارکس نے آگے چل کر اعتراض کیا ہے۔ "جس طرح پادری زمیندار کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر چلتا ہے اسی طرح محققی (عیسائی) اشتراکیت زمیندار اشتراکیت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔"

"عیسائی رہبانیت کو اشتراکی رنگ دے دینے سے زیادہ آسان کوئی اور بات نہیں۔ کیا عیسائیت نے ذاتی ملکیت کے خلاف، شادی کے خلاف، ریاست کے خلاف تبلیغ نہیں کی، کیا ان کے بجائے اس (عیسائیت) نے فیاضی، فقر، کنوارپن، اپنے جسم کو دُکھ پہنچانے رہبانی

ندگی اور مادرِ کلیسا کی تبلیغ نہیں کی۔ عیسائی اشتراکیت (دراصل) وُہ مُقدّس پانی ہے جس سے پادری اشراف کی دِل جلن کی تقدیس کرتا ہے۔"

مارکسی تفکّر کی جو تشکیل، ہمیں لینن کی تحریروں میں ملتی ہے، ان میں تو مارکس کے بُنیادی تصوّرات میں کسی قسم کی ترمیم کو جائز نہیں سمجھا گیا اور لینن کا خیال ہے کہ ان میں سے اکثر تحریروں میں مذہب کا ہاتھ ہے۔ یہی لینن کی مشہور کتاب "مادیت اور تجربی تنقید" کا موضُوع ہے۔ اینگلز کی طرح لینن نے بھی فلسفہ کو دو گروہوں عینیت پرستوں اور مادہ پرستوں میں منقسم کیا ہے۔ مادّیت اشیا کو فی نفسہٖ یا ذہن سے الگ مانتی ہے۔ اس کے نزدیک اعیان اور احساسات ان مادّی اشیاء کی نقلیں یا تصویریں ہیں۔ اس کے برعکس عینیّت کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیا ذہن سے خارجی طور پر موجُود نہیں۔ اشیا احساسات کا مجمُوعہ ہیں۔ رُوح اور بدن کی ثنویت کو مادیت نے بھی حل کیا ہے۔ اور عینیت نے بھی مادی وحدت پرستی یا مادیت میں رُوح و بدن کی ثنویت کا حل یہ دعویٰ ہے کہ رُوح بدن سے آزاد طور پر موجُود نہیں، رُوح کی حیثیت ثانوی ہے، وُہ ذہن کا ایک عمل اور خارجی دُنیا کا عکس ہے۔ عینی وَحدت پرستی کے نزدیک رُوح و بدن کی ثنویت اس طرح تحلیل ہوتی ہے کہ رُوح بدن کا عمل نہیں، اس لیے رُوح قدیم ہے اور "ماحول" اور "خودی" کی بقا عناصر کی ایک ہی طرح کی ترکیب میں نمُایاں ہے۔

لینن نے اس کتاب کے دقیق مباحث میں فائرباخ، ادے ناریس، بوگدانوف، بازاروف، والنٹینوف وغیرہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ اُنہوں نے جہاں کہیں مارکس اور اینگلز کے مادّی تصوّرات میں ترمیم یا اُن کی غیر مادی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے وہاں نہ صرف عینی بلکہ ایک طرح کا دبا ہوا مذہبی محرک کارفرما ہے جس کی رُوحِ عمل مادیت کے بالکل برعکس ہے۔ مادی جدّلیت کے لیے حقیقتِ محض اور

اضافی حیثیت کے درمیان کوئی ناقابلِ عبور حد حائل نہیں کیونکہ انسانی تفکر بہ اعتبارِ صلاحیت و عمل حقیقتِ محض کو پیش کرتا ہے جو خود اضافی حقیقتوں کے ایک مجموعے سے مرکب ہے۔ اس سے ان ترمیم کرنے والے نام نہاد اشتراکیین کے تفکر کو تقویت نہیں پہنچتی کیونکہ مادی جدلیت میں اضافیت کا ایک خاص مفہوم ہے۔ ہیگل نے اپنے زمانے میں تشریح کی تھی کہ جدلیات میں نفیٔ دہریت کا عنصر شریک ہے لیکن اُسے اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔

مارکس اور انیگلز کی مادی جدلیت میں یقینی طور پر اضافیت شامل ہے لیکن اُسے بالکلیہ اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی مادی جدلیت تمام علم کی اضافیت کی اُن معنوں میں قائل نہیں کہ واقعی یا معروضی حقیقت سے انکار کیا جائے، بلکہ ان معنوں میں قائل ہے کہ اس حقیقت تک ہمارے علم کی رسائی کے حدود تاریخی طور پر پابند ہیں۔

مادی جدلیت میں زمان و مکان کا جو نظریہ ہے وہ عینی فلسفے میں زمان و مکان کے نظریے سے مختلف ہے، وہ نہ صرف برگساں اور اقبالؒ کے تصورِ زمان و مکان کے متضاد ہے بلکہ جدید ترین طبیعی نظریوں مثلاً سر آرتھر ایڈنگٹن کی بعض دریافتوں کے بھی بالکل برعکس ہے چنانچہ اسی کتاب "مادیت اور تجربی تنقید" میں لینن نے لکھا ہے۔ "مادیت جب واقعی یا معروضی حقیقت کے وجود کو تسلیم کر لیتی ہے یعنی یہ تسلیم کر لیتی ہے کہ مادہ ہمارے ذہن سے آزاد طور پر متحرک ہے تو مادیت کے لیے یہ بھی واجب اور لازمی ہے کہ وہ زمان و مکان کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرے۔ کانٹ کے مکتب کے تصورات کے بالکل برعکس اس مسئلے میں عینیت کی طرف داری کرتا ہے اور زمان و مکان کو معروضی حقیقتیں قرار نہیں دیتا بلکہ انسانی فہم کی اشکال تصور کرتا ہے۔"

فائر باخ اور انیگلز نے زمان و مکان کے مظہری اور لاادری تصوّرات کو یکساں رّد کر دیا ہے۔ عالم میں بجز متحرک مادّے کے اور کوئی شے نہیں اور متحرک مادّے کی حرکت زمان و مکان کے اندر ہونی ضروری ہے۔ زمان و مکاں کے متعلق انسانی تصوّرات اضافی ہیں لیکن یہ اضافی تصوّرات حقیقتِ محض کی تشکیل کرتے ہیں۔ انسانی تصوّرِ زمان و مکاں میں جو تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، اُن سے زمان و مکاں کی معرُوضی حقیقت کی تنقیص بالکل اسی طرح نہیں ہو سکتی جیسے متحرک مادّے کی ساخت اور اشکال کے متعلق سائنسی معلُومات کی تبدیلی سے خارجی عالم کی معرُوضی حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

انیگلز نے ڈیورنگ کو تنبیہ کی تھی کہ زمان و مکان کی معرُوضی حقیقت سے انکار نظریاتی طور پر فلسفیانہ انتشار ہے اور عملی طور پر یہ مذہبیت کے آگے ہتھیار ڈال دینا یا بالکل بے طاقت ہو جانا ہے۔ ۱۹۰۷ء میں لینن کی رائے کچھ یہ تھی کہ سائنس دانوں کے اس قول کا کہ "مادّہ غائب ہو رہا ہے" محض یہ مطلب ہے کہ وُہ حدُود جن کے اندر ہم مادّے سے واقف تھے، غائب ہو رہی ہیں اور ہمارا علم گہرائیوں میں اُترتا جا رہا ہے۔ مادّے کے وُہ خصائص غائب ہو رہے ہیں جنہیں ہم قطعی غیر متبدّل اور ابتدائی سمجھتے تھے۔ یہ خصائص اب اضافی ثابت ہو چکے ہیں اور مادے کی محض چند حالتوں میں نمایاں ہیں کیونکہ مادے کی واحد "خصوصیت" جس کو تسلیم کرنے کے لیے فلسفیانہ مادّیت مجبُور ہے کہ مادہ ایک معرُوضی حقیقت ہے جو ہمارے ذہن سے علیحدہ اور آزاد طور پر موجُود ہے۔

ذرا آگے چل کے لینن نے لکھا ہے "محض اس وجہ سے کہ ماہرینِ طبیعیات جدلیات سے واقف نہیں تھے، جدید طبیعیات عینیت کی طرف بھٹک گئی ہے۔ ماہرینِ طبیعیات نے جب عناصر اور مادّے کے تمام معلوم خصائص کے غیر متبدّل

ہونے سے انکار کیا تو وہ انجام کے طور پر مادّے سے بھی انکار کر بیٹھے یعنی اُنہوں نے طبیعی عالم کی معرُوضی حقیقت کو تسلیم کرنے سے ابھی انکار کر دیا ہے۔

دراصل جدید طبیعیات سے مادی جدلیات کی کوئی لڑائی نہیں اور بہت سے ماہرینِ طبیعیات مادی جدلیت کے قائل ہیں۔ جیسا کہ اسٹالن نے اپنے چھوٹے سے رسالے "جدلیاتی اور تاریخی مادیت" میں اجمالاً بیان کیا ہے، جدلیات مابعد الطبیعات کی ضد ہے۔ مارکسی جدلیاتی نظریہ مابعد الطبیعیات کے بالکل برعکس فطرت کو محض اشیا کا اتفاقی مجموعہ نہیں مانتا۔ نہ وُہ یہ مانتا ہے کہ مظاہر ایک دُوسرے سے غیر وابستہ، علیحدہ اور آزاد طور پر موجُود ہیں جدلیاتی نقطۂ نظر سے فطرت ایک مربُوط اور مکمّل کُل ہے جس میں اشیا اور مظاہر ایک دُوسرے سے عضوی طور پر وابستہ، باہم منحصر اور معیّن ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے بالکل خلاف جدلیات کا یہ دعویٰ ہے کہ فطرت کی حالت جمُود، بے حرکتی، سکُون اور ٹھہراؤ کی نہیں بلکہ مسلسل حرکت، تبدیلی، مسلسل تجدید اور ارتقا کی ہے جہاں کوئی نہ کوئی شئے ہمیشہ بلند ہوتی اور ترقی کرتی ہے اور کوئی نہ کوئی شے منتشر اور فنا ہوتی رہتی ہے۔

مابعد الطبیعیات کے برعکس مادّی جدّلیات اس کی قائل ہے کہ داخلی تضاد تمام اشیا اور مظاہرِ فطرت میں مضمر ہے۔ ان سب کے منفی پہلُو بھی ہیں اور مثبت پہلو بھی، ماضی بھی، مستقبل بھی۔ ان سب میں کوئی نہ کوئی شئے فنا پذیر اور کوئی نہ کوئی شے ارتقا پذیر ہے اور متضاد کیفیتوں کی یہ کش مکش نئے اور پُرانے کے درمیان فنا ہوتے ہوئے اور پیدا ہوتے ہوئے پہلوؤں کے درمیان غائب ہوتی ہوئی اور ارتقا پاتی ہُوئی حالتوں کے درمیان، یہ کش مکش ہی عملِ ارتقا کا اندرُونی مافیہ ہے۔ ان بُنیادوں پر مارکسی فلسفیانہ مادّیت کا ایقان ہے کہ

عالم اور اس کے تمام قوانین قابل علم ہیں اور یہ کہ قوانین فطرت کے متعلق ہمارا علم جو تجربے اور مشق کے ذریعے پرکھا جا چکا ہو وہ معتبر علم ہے جسے معروضی حقیقت کی توثیق حاصل ہے اور یہ کہ دُنیا میں ایسی کوئی اشیا نہیں جو نا قابل علم ہوں بلکہ صرف ایسی اشیا ہیں جن کا ابھی علم نہیں مگر جن کی دریافت ہوگی اور جو سائنس اور مشق کے ذریعے علم میں لائی جا سکیں گی۔

مادّی جدلیات اور مابعد الطبیعیات کے جس تضاد کو استالین نے بیان کیا ہے اُس سے کہیں زیادہ اساسی اور بنیادی تضاد مادیت اور مذہبی عینیّت میں ہے۔ اس موضوع پر لینن نے مارکس اور اینگلز کے مقابل زیادہ بیباکی سے لکھّا ہے۔ اپنے مضمون "اشتراکیت اور مذہب" میں لینن نے لکھا ہے کہ مذہب اُن رُوحانی استبداد کے ذرائع میں سے ایک ہے جو ہر جگہ ان عوام کو دباتے رہتے ہیں جو پہلے ہی سے مسلسل دُوسروں کے فائدے اور منافع کے لیے محنت کرنے، غربت اور حاجت کی وجہ سے خراب و خستہ ہیں۔

سرمایہ داروں کے مقابل مزدُوروں کی کشمکش میں ان کی لاچارگی کی وجہ سے لازمی طور پر موت کے بعد ایک اس سے اچھی زندگی کا یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں وحشی انسان نے فطرت سے اپنی کشمکش کے دوران میں مُبہت سے دیوتاؤں، شیطانوں اور معجزوں کو پُوجنا شروع کر دیا تھا۔ وُہ لوگ جو غربت کے عالم میں محنت اور مزدُوری کرتے ہیں مذہب اُنہیں اس دُنیا میں رضا اور تسلیم سکھاتا ہے اور انہیں آخرت میں انعام وجزا کی اُمید سے ڈھارس دیتا ہے۔ ان لوگوں کو جو دُوسروں کی محنت کا پھل کھاتے ہیں مذہب "فیاضی" کی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح اُنہیں ایک دُوسرے کی محنت کی لوُٹ کی تعلیم دیتا ہے اور آخرت کے لیے بڑا سستا سا ٹکٹ فراہم کر دیتا ہے۔ پھر لینن نے

مارکس کا قول دُہرایا ہے:

"مذہب عوام الناس کے لیے افیون کی طرح ہے۔"

مذہب کے مقابل اشتمالیت کا نظام العمل لینن نے یوں متعین کیا ہے۔

"جدید مزدور طبقہ اشتراکیت کی سائنس کی مدد سے مذہب کی دھند ہٹا رہا ہے اور مزدوروں کو حیات بعد الموت کے یقین سے آزادی دلا رہا ہے اور اس طرح وُہ انہیں اسی دُنیا میں اچھی اور بہتر زندگی بسر کرنے کے لیے امروز کی لڑائی میں منظم بنا رہا ہے۔"

مذہب اور سیاست

آگے چل کے اقبال کے بالکل برعکس لینن نے لکھا ہے کہ ہمارا مطالبہ ہے کہ جہاں تک مملکت کا تعلق ہے، مذہب کو ایک خانگی معاملہ سمجھا جائے۔ لیکن کسی حالت میں بھی ہم اپنی (اشتمالی) پارٹی میں مذہب کو خانگی طور پر بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ (باوجود لینن کے اس قدر قطعی فیصلے کے شروع شروع میں مسلم وسط ایشیا کی جمہوریتوں میں مذہبی ایقان رکھنے والے افراد کو بھی اشتمالی پارٹی کی رکنیت کی اجازت دے دی گئی) مملکت کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے اور عبادت گاہوں یا مذہبی اداروں کو کسی قسم کی امداد نہیں دینی چاہیے، مذہب کی بنا پر شہریوں کے حقوق میں کسی طرح کا فرق نہیں ہونا چاہیے۔"

اقبال کے تصوّرات سے بالکل متضاد طور پر لینن کا قولِ فیصل یہ ہے کہ مذہب اور سیاست، مملکت اور کلیسا میں مکمل علیحدگی ہونی چاہیے، صرف یہی نہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ اشتمالی نظام العمل کی پوری بنیاد مادّی فلسفے پر ہے۔ اپنے نظام العمل کی تشریح کرتے ہوئے اشتمالیوں کو لازمی طور پر مذہب کی تاریخی اور معاشی

بنیادوں کی بھی وضاحت کرنی پڑے گی۔ اس طرح دہریت کا پرچار لازمی طور پر اشتمالی نظام العمل کے انقلابی محرک سے ہٹ جائے گا۔ لینن کا کہنا ہے: "اس لیے ہمیں اپنے نظام العمل میں اس کا اعلان نہیں کرنا چاہیے کہ ہم دہریے ہیں۔ وُہ مزدور جنہیں اب تک پُرانے تعصبّات سے عقیدت ہے، ہمیں انہیں اپنی پارٹی سے اور قریب آنے سے نہیں روکنا چاہیے۔"

اپنے ایک اور مضمون "مذہب کے متعلق مزدور جماعت کا رویّہ" میں لینن نے اینگلز کے متعدد حوالے دیے ہیں جن کا مقصد قریب قریب یہ ہے کہ اشتمالیوں کو علی الاعلان دہریت کا اعلان نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس سے مذہب میں دلچسپی تازہ ہو جائے گی اور نتیجے کے طور پر اینگلز نے یہی رائے قائم کی ہے کہ جہاں تک (اشتمالی) حکومت کا تعلق ہے وہ مذہب کو بطور ایک خانگی اعتقاد کے باقی رکھے، لیکن مزدوروں کی اشتمالی جماعت اپنے اراکین کی حد تک مذہبیّت کی اجازت نہیں دے سکتی، اس کی زیادہ تفصیل لینن نے آگے چل کر یوں بیان کی ہے:

> "اگر کوئی پادری ہمارے کام میں مدد دینے کے لیے ہمارے ساتھ شریک ہو، اگر وہ خلوص اور صدقِ دل سے پارٹی کا کام انجام دے اور پارٹی کے پروگرام کی مخالفت نہ کرے، تو ہم اس کو اشتراکی جمہوریت کی صفوں میں شامل کر سکتے ہیں کیونکہ اِس صوُرت میں ہمارے نظام العمل کی رُوح و اصوُل اور پادری کے مذہبی اعتقادات میں جو تضاد ہوگا وہ ایک ایسا معاملہ سمجھا جائے گا جس میں پادری خود آپ اپنی تنقیص کر رہا ہے اور یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے۔ کوئی سیاسی جماعت اپنے اراکین کا یہ دیکھنے کے لیے امتحان نہیں کر سکتی کہ اُن کے فلسفے اور پارٹی کے نظام العمل میں کہاں کہاں تضاد ہے لیکن

اگر کوئی پادری اشتراکی (جمہوری ، اشتمالی) پارٹی میں شامل ہو جائے اور وہ اپنا واحد مقصد مذہبی خیالات کی اشاعت قرار دے، پارٹی کو اُسے رُکنیت سے خارج کر دینا پڑے گا۔"

لینن نے بہر حال اقبالؒ اور کنٹربری کے اسقفِ اعظم کے لیے جگہ نکال ہی لی ہے :

" اشتراکی جمہوری (اشتمالی پارٹی) میں ہمیں نہ صرف ایسے مزدوروں کو شامل کرنا چاہیے ، جن کا اعتقاد خُدا پر باقی ہے بلکہ ہمیں ایسے مزدوروں کو بھرتی کرنے کے لیے اپنی مساعی کو دوچند کرنا چاہیئے۔ ہم اس کے قطعی مخالف ہیں کہ مزدوروں کے مذہبی احساسات کو ذراسی بھی ٹھیس لگائی جائے ۔ہم انہیں اپنی پارٹی میں اس لیے بھرتی کرنا چاہتے ہیں کہ اپنے پروگرام کی اُنہیں تعلیم دیں ، اس لیے نہیں کہ مذہب کے خلاف ایک عملی جنگ کا آغاز کریں ۔ "

یہ رعایت محض عارضی اور سیاسی مصالح کی بنا پر ہے ورنہ مذہبی اعتقاد او ایقان کا مادّی جدلیت میں قطعاً کوئی مقام نہیں ۔ اقبال اس کو لا کا مقام کہتے ہیں ۔ ان کے نزدیک یہ نفئ بے اثبات ہے ۔ یہ وجدانی سطح پر معاشی انقلاب کا تخریبی انکار ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ اسلامی اشتراکیت کا تصوّر قرآن کی تعلیم سے اخذ کرتے ہیں ۔ یہ اِلّا کا مقام ہے ۔

قبل اس کے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور پر نظر ڈالی جائے اسلام کی تعلیم سے عام طور پر جو اشتراکی نظریہ اخذ کیا جا سکتا ہے ، اس کا ذکر مناسب ہوگا ۔ مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سہواردی نے ایک کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کے عنوان سے لکھی ہے ۔ اِس میں اُنہوں نے قرآن مجید کی آیتوں اور مفسّرین کی

تشریحات سے اسلامی اشتراکیت کے تصوّرات کو واضح کیا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کی "حجۃ البالغہ" سے اُنہوں نے ایک بڑا اقتباس نقل کیا ہے جس سے اسلام کے معاشی نظام پر روشنی پڑتی ہے:

"پس جب یہ فاسد مادہ وبا کی طرح پھیل گیا اور لوگوں کے دلوں میں سرایت کر گیا تو ان کے نفوس دنائیت وخسّت سے بھر گئے اور ان کی طبائع اخلاقِ صالحہ سے نفرت کرنے لگیں اور ان کے تمام اخلاقِ کریمانہ کو گھن لگ گیا اور یہ سب اس فاسد معاشی نظام کی بدولت پیش آیا جو عجم و رُوم کی حکومتوں میں کارفرما تھا۔" (صفحہ: ۲۸)

پھر اُنہوں نے اِس کے مقابلے میں اسلامی نظام کے متعلق شاہ ولی اللہ کا قول یُوں نقل کیا ہے:

"اُس (اسلامی نظام میں فارس و رُوم کے فاسد نظام کی قباحت کو اس طرح ظاہر کیا کہ معاشی زندگی کے اُن تمام اسباب کو یک قلم حرام قرار دیا جو عوام وجمہور پر معاشی دستبرد کا سبب بنتے اور عیش پسندیوں کی راہیں کھول کر حیاتِ دنیوی میں بے جا انہماک کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً مردوں کے لیے سونے چاندی کے زیورات اور حریر و دیبا کے نازک کپڑوں کا استعمال؛ اور تمام انسانی نفوس کے لیے خواہ مرد ہو یا عورت ہر قسم کے چاندی اور سونے کے برتنوں کا استعمال اور عالی شان توشکوں اور رفیع الشان محلات وقصُور کی تعمیر اور مکانوں میں فضُول زیبائش ونمائش وغیرہ۔ یہی فاسد نظام کے ابتدائی منازل اور معاشی نظام کی تباہی کا منشا و مولد ہیں۔"

قرآن مجید کی تعلیم یہ ہے:

"حقِ معیشت سب کے لیے برابر اور مساوی ہے اور رکھے اس زمین میں بوجھل پہاڑ اور برکت رکھی اس کے اندر اور چار دن میں اندازے سے رکھیں اس میں ان کی خوراکیں جو برابر ہیں حاجت مندوں کے لیے۔"
(حٰمٓ السّجدۃ) (اسلام کا اقتصادی نظام صہ ۲۸)

اقبالؒ کے کلام میں بار بار "قُلِ العَفو" کی طرف اشارہ ہے اور یہ اسلامی اشتراکیت کے نظریے کا سنگِ بنیاد ہے۔ سورۂ بقر میں یہ آیت ہے :

یَسْـَٔلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ ؕ

(وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہہ دو کہ حاجت سے زیادہ مال)۔

ع ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ

اس آیت اور سورۂ بقر کی ایک اور آیت کی تشریح کرتے ہوئے شیخ الہند مولانا محمود الحسن کا قول یوں نقل کیا گیا ہے :

"جملہ اشیا عالم بدلیل فرمان واجب الاذعان خلق لکم صافی الارض جمیعا تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں یعنی غرضِ خداوندی تمام اشیا کی پیدائش سے رفعِ حوائجِ جملہ ناس (انسان) ہے اور کوئی شے فی حد ذاتہ کسی کی مملوکِ خاص نہیں بلکہ ہر شے اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے اور من وجہ سب کی مملوک ہے ہاں بوجہ رفعِ نزاع و حصولِ انتفاع قبضہ کو علتِ ملک مقرر کیا گیا ہے اور جب تک کسی شے پر ایک شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے اس وقت تک کوئی اور اس میں دست درازی نہیں کر سکتا، ہاں خود مالک و قابض کو چاہیے کہ وہ اپنی حاجت سے زیادہ پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے کیونکہ بہ اعتبارِ اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو

رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مالِ کثیر حاجت سے بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہُوا، گو زکوٰۃ بھی ادا کر دی جائے اور انبیا اور صلحا اس سے بغایت مجتنب رہے۔ چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے بلکہ بعض صحابہ و تابعین وغیرہ نے حاجت سے زائد مال رکھنے کو حرام ہی فرما دیا۔ بہر کیف غیر مناسب و خلافِ اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زاید علی الحاجۃ سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں اور اوروں کی ملک "من وجہٍ" اس میں موجود، تو گویا شخصِ مذکور من وجہٍ مالِ غیر پر قابض و متصرف ہے۔" (اسلام کا اقتصادی نظام ص۲۴۲)

حفظ الرحمٰن سہواروی نے ابن حزم سے ایک روایت نقل کی ہے:-

"حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا، جس بات کا مجھے آج اندازہ ہُوا ہے اگر اس کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا تو میں کبھی تاخیر نہ کرتا اور بلا شبہ اربابِ ثروت کی فاضل دولت لے کر فقرا اور مہاجرین میں بانٹ دیتا۔" (ص۲۴۴)

آیاتِ قرآنی کی بنا پر یہ نتیجہ نکلتا ہے: "دولت اور سرمایہ داری کے وُہ اصُول قطعاً ناقابلِ تقسیم ہیں جن میں احتکار اور اکتناز کی کوئی صورت بھی بن سکے اور ان سے دولت وکنز پھیلنے اور تقسیم ہونے کی بجائے سمٹ کر خاص حلقوں اور مخصُوص طبقوں میں محدُود ہو جائے اور اس طرح عام انسانی زندگی کو مفلوک الحال بنا دے، اکتناز و احتکار کی حُرمت اور انفاق کے وجُوب کے لیے ذیل کی آیات قابلِ توجّہ ہیں" (ص۱۵)

"اور جو لوگ خزانہ بنا کر رکھتے ہیں سونے اور چاندی کو اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، سو اُن کو دردناک عذاب کی خوشخبری دیدو۔ جس روز کہ اس مال پر جہنّم کی آگ دہکائی جائے گی، پھر اس سے داغی

جائیں گی ان کی پیشانیاں، پہلو اور ان کی پیٹھ (اور کہا جائے گا) یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے واسطے گاڑ رکھا تھا اور چکھو مزہ اپنے گاڑنے کا ۔" (التوبۃ)

" ایسا نہ ہو کہ مال و دولت صرف دولت مندوں ہی میں محدود ہو کر رہ جائے"۔ (حشر)

" اور جو ہم نے تم کو دیا ہے اس میں سے پہلے ہی خرچ کر لو کہ تم میں سے کسی کے پاس موت آموجود ہو۔" (منافقون)

" اور اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو ۔" (بقرۃ)

مہاجنی نظام اور سرمایہ داری کی دو بڑی لعنتوں یعنی سود خواری اور ہر طرح کی قماربازی کے خلاف قرآن مجید میں بڑے سخت احکامات ہیں :

" اللہ نے خرید و فروخت کے معاملات کو حلال کیا ہے اور سودی کاروبار کو حرام کیا ہے ۔" (بقرۃ)

" اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت ہو تو اس طرح کھا سکتے ہو۔" (نساء)

" اور کھیتی کٹنے کے وقت اس کا حق ادا کرو۔" (الاعراف)

مومن کی ایک بڑی قرآنی صفت انفاق فی سبیل اللہ ہے ۔ انفاق سے زکوٰۃ مراد نہیں :

" اور صبح کے وقت وہ (مومن) اللہ سے معافی طلب کرتے ہیں اور اُن کے مالوں میں حق ہے مانگنے والوں کا اور معاشی زندگی سے ہارے ہوؤں کا۔"

(الذاریات)

جو اسلامی نظام قرآن مجید سے اخذ کیا جا سکتا ہے، اس میں ایک خزانۂ سرکاری

کا وجود ضروری ہے جو اجتماعی ملکیّت ہے۔ بیت المال ان تمام مصارف کا کفیل ہے جو اجتماعی اور انفرادی ضروریات کے باعث لاحق ہوں۔ اس کے مدّات آمدنی یہ ہیں:
عُشر یا مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کی سالانہ مالگذاری خراج یا ذمیوں کی اراضی کی سالانہ مالگذاری زکوٰۃ یا وہ ٹیکس جو مسلمانوں کے منافع اور سرمایہ پر عائد ہوتا ہے صدقات یا غیر مقررہ ٹیکس جو مسلمان دیں مالِ غنیمت اور جزیہ یا وہ ٹیکس جو ذمیوں پر اُن کی حفاظت کے معاوضے میں عاید لیا جائے۔
"ضراب" یا وہ ٹیکس جو رفاہِ عامہ اور وقتی ضروریات کے لیے عاید کیے جائیں۔
"اموالِ فاضلہ" یا سرکاری معدنیات کی اور دُوسری متفرق آمدنی۔

خلافتِ راشدہ کے دور میں حضرت عمرؓ نے خاص طور پر اس کی کوشش کی کہ مُسلمانوں کو سرمایہ داری اور قبضہ و ملکیّت کا چسکہ نہ پڑنے پائے اور وُہ یہ نہ بھُولیں کہ تمام زمین خُدا کی ملکیّت ہے، چنانچہ کتاب الخراج میں قاضی ابویُوسف نے یہ رائے دی ہے کہ "عمرؓ کا یہ فیصلہ کہ مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے ایسی صُورت میں جب کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق کوئی مذکور نہیں تھا، ایک بہترین فیصلہ ہے، جس کی جانب خدائے تعالیٰ نے اُن کی رہنمائی کی۔"

جزیہ کا مسئلہ ایسا ہے جس پر غیر مُسلموں نے ہمیشہ اعتراضات کیے ہیں لیکن طبری نے خلفائے راشدین کے زمانے کے جس دستُور کو قلمبند کیا ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لڑائی یا جہاد میں حصّہ لینا ہر شہری پر لازم تھا۔ مسلمان کے لیے جہاد کی حیثیّت فرض کی تھی۔ ذمیّ کے لیے لڑائی میں حِصّہ لینا ضروری نہیں تھا۔ اس کے بجائے وُہ اپنی حفاظت کے (کیونکہ جہاد کا تصوّر یہ تھا کہ وہ مدافعانہ ہو) ایک طرح کا ٹیکس ادا کرے لیکن اگر وہ مُسلمانوں کے دوش بدوش جہاد میں حصّہ لے تو اس پر جزیہ عاید نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ فتح جرجان کے موقع پر جو معاہدہ ہُوا اس کی ایک شرط کو طبری نے یُوں قلمبند کیا ہے:

" اور تم ذمیوں میں سے جس شخص سے ہم فوجی مدد لیں گے تو اس کی مدد کا یہ صلہ ہو گا کہ اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔"

اسی طرح فتحِ آذر بائیجان کے معاہدے کی ایک شرط طبری نے یوں بیان کی ہے:

" اور جو ذمی مسلمانوں کے لشکر میں حصّہ لے گا اس سال کا جزیہ اسے معاف کر دیا جائے گا۔"

خالد ابنِ ولیدؓ نے اہلِ حیرہ کے لیے جو عہد نامہ تحریر فرمایا اُس میں یہ اعلان بھی تھا:-

" اور میں یہ طے کرتا ہوں کہ اگر ذمیوں میں سے کوئی ضعفِ پیری کی وجہ سے ناکارہ ہو جائے یا آفاتِ ارضی و سماوی میں سے کسی آفت میں مبتلا ہو جائے یا ان میں سے کوئی مالدار محتاج ہو جائے اور اس کے اہلِ مذہب اس کو خیرات دینے لگیں تو ایسے تمام اشخاص سے جزیہ معاف ہے اور بیت المال ان کی اور ان کے اہل و عیال کی معاش کا کفیل ہے جب تک کہ وہ دار السلام میں مقیم ہیں۔" (اسلام کا اقتصادی نظام)

زراعت کے محاصل وغیرہ میں مسلمان اور غیر مسلم میں کسی طرح کی تفریق یا امتیاز کو جائز نہیں رکھا گیا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک حد تک اسلامی تعلیم سے انفرادی ملکیت کو بھی خُدا کی (معاشی نقطۂ نظر سے اجتماعی) امانت سمجھنے کا حکم ہے۔ معدنیات، کانیں یا ایسے ذرائعِ پیداوار جو پوری قوم کے لیے مفید ہیں کسی ایک فرد کی ملکیت نہیں ہو سکتیں۔ معدنیات اور کانوں پر حکومت کا قبضہ ہونا ضروری ہے، ایسی بکثرت احادیث ہیں جن میں سرمایہ داروں اور اغنیا کو بار بار تنبیہ کی گئی ہے کہ مزدور کو اس کی محنت کا پھل پوری طرح ملے۔ ایک حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بہترین کمائی مزدور کی کمائی ہے۔ (اسلام کا اقتصادی نظام)

مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے آخر میں اسلامی اور اشتمالی اقتصادی نظامات کی مشترک قدروں اور احکامات کو گنوایا ہے :

" اسلامی نظام (اسلام کا اقتصادی نظام" صفحہ ۳۴۲) اقتصادی اور اشتراکی نظامِ اقتصادی کے درمیان جن امور میں اتفاق ہے وہ حسبِ ذیل ہیں :

۱۔ اکتناز اور احتکار یا جمع دولت اور مخصوص طبقے میں دولت کی تحدید نہ یہ جائز قرار دیتا ہے اور نہ وُہ۔ دونوں ان ہر دو امور کو باطل اور اقتصادی زندگی کے لیے تباہ کُن سمجھتے ہیں۔

۲۔ دونوں ضرُوری سمجھتے ہیں کہ اقتصادی نظام کی اساس و بنیاد عام معاشی مفاد پر قائم اور ہر شخص کو معاش سے حصّہ ملے اور کوئی شخص بھی اس سے محرُوم نہ رہے۔

۳۔ دونوں کا یہ دعوٰی ہے کہ اقتصادی نظام کے دائرہ میں تمام انسانی دُنیا، جُغرافیائی طبقاتی اور نسلی و خاندانی امتیازات سے یکسر جُدا ہو کر یکساں اور برابر حیثیت میں شمار ہو۔

۴۔ ان دونوں کے درمیان اس میں بھی اتّفاق ہے کہ جماعتی حقُوق انفرادی حقوق پر مقدم ہوں۔

۵۔ ان دونوں کے درمیان یہ بھی مسلّم ہے کہ معاشی دستبرد کے ذریعے حاکم و محکوم اور غلام و آقا کا سسٹم قائم نہ ہو سکے اور قائم شدہ کو مٹایا جائے۔

عالمِ قرآنی

مولانا حفظ الرحمٰن کے نزدیک ڈو امُور ایسے ہیں جن میں اسلامی اقتصادی

نظام اور اشتراکی (اشتمالی نظام) میں اساسی اختلاف ہے جن میں سے بنیادی یہ ہے کہ اسلام کہتا ہے کہ دولت و ذرائع دولت میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتے ہوئے، اس کی حدود قائم کر دی جائیں۔ اشتمالیت کا فیصلہ ہے کہ دولت و ذرائع دولت سے انفرادی ملکیت کو مٹا دیا جائے۔" (اسلام کا اقتصادی نظام)

میں نے اس حصے میں حفظ الرحمٰن صاحب کی کتاب سے اس لیے زیادہ مدد لی ہے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے نظریے سے آزاد طور پر اسلام کے اشتراکی تصورات کا اندازہ ہو سکے۔

اقبال نے عالمِ قرآنی اور حکومتِ الٰہی کا منظم تصور جمال الدین افغانی کی زبانی جاوید نامہ میں پیش کیا ہے۔ عالمِ قرآنی وہ عالم ہے جو ابھی تک ہمارے ضمیر میں مضمر ہے اور جو آفرینش و رواج کا منتظر ہے وہ کسی نسلی یا قومی تصور کا پابند نہیں، وہ کسی بادشاہ یا سلطان کی حکومت گوارا نہیں کر سکتا، اس میں خلافت کا مفہوم خدمت ہے:

عالمِ در سینۂ ما گم ہنوز!
عالمِ در انتظارِ قُم ہنوز
عالمِ بے امتیازِ خون و رنگ
شامِ او روشن تر از صبحِ فرنگ
عالمِ پاک از سلاطین و عبید
چوں دلِ مومن کرانش ناپدید
عالمِ رعنا کہ فیضِ یک نظر
تخمِ او افگند در جانِ عمرؓ

اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم تیرہ سو سال پہلے کے نظام کی طرف واپس جائیں نہیں، یہ نظام خود الیسا ہے کہ اس کا باطن پرسکون ہے مگر اس کا ظاہر زمانے کی رفتار کے

ساتھ بدلتا رہتا ہے اور تازہ بتازہ نو بہ نو انقلابات سے اپنی تجدید کرتا رہتا ہے:

باطنِ اُو از تغیّر بے غمے
ظاہرِ اُو انقلاب ہر دمے

پھر افغانی کی زبانی اس عالمِ قرآنی کی دُوسری خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ اس عالم میں خُدا کی خلافت انسان کو عطا ہُوئی ہے، خلافتِ آدم ارتقائے حیات کی تکمیل ہے۔ عالمِ قرآنی کی دُوسری خصوصیت حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت اسلامی اس لیے ہے کہ وحیِ حق سب کا فائدہ ملحُوظ رکھتی ہے، اس کے برعکس عقلِ خود بیں دُوسرے کو نقصان پہنچا کے خود فائدہ اُٹھانا چاہتی ہے۔ اصلی فاشطیت غیر حق کی حکُومت ہے اور غیر حق کی آمری بنی نوعِ انسان کے لیے قہر ہوتی ہے۔ فاشسطی آمریت کے اپنے قواعد و قوانین ہوتے ہیں جن کے ذریعے وُہ ہر طرح کے ظُلم اور جور کے جواز کے بہانے تراشتی ہے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ دار اور زمیندار اور مالدار ہوتے جائیں اور مزدُور اور دہقان اور کمزور ہو جائیں۔

عالمِ قرآنی کی دُوسری خصُوصیت اس حقیقت پر عمل ہے کہ تمام زمین خُدا کی ملکیت ہے۔ انسان کے لیے زمین ایک امانت ہے۔ پیداوارِ دولت اور اجتماعی فائدے کے لیے دہ خدا کو اقبال نے بار بار یاد دلایا ہے کہ زمین خدا کی ہے اس کی نہیں:

دہ خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر اُو را بگیر
باطن الارضُ للّٰہ ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نبیند کافر است

اس کے معنی زمین سے قطعِ تعلق یا رہبانیت کی تلقین کے نہیں ہیں۔ یہ ساری دُنیا انسان کی دولت ہے۔ اس کی تسخیر اور اس سے ممکنہ افادیت کا حصُول انسان کا فرض

ہے لیکن انسان زمین یا ذرائع پیداوار کا آقا ہو، ان کا غلام نہ بننے پائے۔ وہ ایسا نظامِ معیشت تخلیق کرے کہ ہر انسان زمین سے متمتع ہو، کوئی نہ زمین کا مالک بنے اور نہ زندگی سے گریز کر کے رہبانیت اختیار کرے اور زمین سے منہ موڑے، اصلی فقر بھوک اور رہبانی نہیں، فقر در اصل سلطانی ہے۔

عالمِ قرآنی کی ایک بڑی حقیقت یہ ہے اس کی حکمت خیرِ کثیر ہے۔ علم کا مقام بڑا بلند ہے اور اس کے امکانات غیر معمولی ہیں۔ لیکن انسان کے لیے بڑا مسئلہ علم کے استعمال کا ہے۔ علم کو انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور تباہی و بربادی کے لیے بھی۔ علم ہی نے یہ بھی سکھایا کہ جوہر کے پیچھے محض قوت ہی قوت ہے اور علم ہی نے جوہری بم بھی بنایا۔ علم بہر حال ایک تیز تلوار ہے اور جب تک اس کا مقصد خیرِ کثیر نہ ہو اس کے کھینچنے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے مولانا رُومؒ کے اس ارشاد کا مطلب یہی ہے:

علم را بر تن زنی مارے بُود
علم را بر دل زنی یارے بُود

مولانا ہی کے ایک شعر سے اقبالؒ نے عالمِ قرآن کی حکمت کا ذکر چھیڑا ہے جو خیرِ کثیر ہے۔

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

علم تسخیرِ کائنات کا بڑا اہم ذریعہ ہے اس کے اثر و نفوذ کی زد سے کائنات کا کوئی منظر محفوظ نہیں۔ عشق کے بعد علم انسان کا سب سے بڑا حربہ ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ علم حق کا پابند ہو، اس کا مقصد بنی نوعِ انسان کی بھلائی اور خیر ہو۔ علم کو خیرِ کثیر کا آلۂ کار بنانے کے لیے ضروری ہے کہ علم میں عشق اور محبت کی آمیزش کی جائے۔

آگے چل کے جمال الدین افغانی نے اشتمالی رُوس کو جو پیغام دیا ہے اس میں وہ اسلام کی اشتراکی تعلیم کا خلاصہ یُوں بیان کرتے ہیں کہ قرآن سرمایہ دار کے لیے پیغام موت ہے۔ قرآن نے ہمیشہ اغنیا کی مذمت کی ہے۔ سُود کو حرام قرار دیا ہے زمین سے صرف پیداوارِ دولت کی اجازت دی ہے۔ مگر زمین یا کسی اور سرمائے کی قطعی ملکیت کی اجازت نہیں دی اور مسلمان کو حکم دیا ہے کہ تیری اپنی بنیادی ضرورت سے زیادہ جو کچھ تیرے پاس ہے اجتماعی مفاد کے لیے وُہ سب کچھ دیدے:

چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو
لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْ
از ربا جاں تیرہ دِل چُوں خشت و سنگ
آدمی درندہ بے دنداں و چنگ
رزقِ خود را از زمیں بُردن رواست
ایں متاعِ بندہ و مِلکِ خُدا است
با مُسلماں گفت جاں بر کف بدہ
ہرچہ از حاجت فزُوں داری بدہ

رُوح اور مادّہ

سیاسی حکمت دو طرح کی ہوسکتی ہے "پس چہ باید کرد" میں اقبال نے مغرب کی سرمایہ دار اور سامراجی حکمتِ عملی کو حکمتِ فرعونی قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی اشتراکیت کی حکمتِ عملی حکمتِ حکیمی ہے۔ یہ وحیِ برحق ہیں جدید اشتراکی

قدروں کی تلاش اور ان کی اساس پر اسلامی اشتراکی جمہوریت کی انقلاب انگیز تخلیق ہے۔ نبوت جب فرمانِ حق جاری کرتی ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ ملوک و سلاطین سے بغاوت سکھاتی ہے۔ یہ حکمتِ حکیمی عقل سے بالاتر ہے، اس کے ضمیر سے نئی اُمتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان اُمتوں کی سرداری ایسے درویش کرتے ہیں جو تاج و سپاہ و خراج سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ حکمتِ حکیمی کا درس انقلابی ہوتا ہے :

بحر و بر از درِ طوفانش خراب
در نگاہِ اُو پیامِ انقلاب

اس حکومتِ الٰہی کی طرف اُنہوں نے اسرارِ خودی کے انگریزی دیباچے میں بھی اشارہ کیا ہے "پس حکومت اللہ علی الارض سے مُراد وہی جمہوریت ہے جس کے افراد کم و بیش یکتا ہوں گے اور جس کا صدر وُہ یکتا ترین فرد ہوگا جس کا امکان اس دُنیا میں ہو سکتا ہے۔ نیتشے کو اس آئیڈیل قوم کی ایک جھلک نظر آئی، مگر اس کی دہریت اور امارت پسندی نے اس کے سارے فلسفے کو مسخ کر دیا۔"

اِس اسلامی اشتراکیت اور مارکسی اشتمالیت میں اور بھی کئی بنیادی تضاد ہیں۔ مثلاً رُوح اور مادّے کی اصلیت کا مسئلہ۔ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھا ہے :

" حقیقت یہ ہے کہ مادہ ایک رُوح ہے جو زمان و مکان میں گھری ہوئی ہے۔ جس وحدت کو انسان کہا جاتا ہے وہ ایک جسم ہے جب کہ ہم اس کو ایک خارجی عالم میں کام کرتے دیکھتے ہیں اور یہی وحدت ایک نفس یا رُوح ہے جب کہ وہ ایک مقصدِ اعظم یا نصب العین کی تحقیق میں سرگرم رہتی ہے۔ توحید کا عطر مساوات، استحکام اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے مملکت ایک کوشش ہے۔ ان نصب العینی اصُولوں کو زمان و مکان

میں صُورت پذیر کرنے کی یا ایک آرزو ہے ان اصُولوں کو کسی خاص انسانی ادارے میں رُو بہ عمل لانے کی۔ اسلام کے نقّادوں نے اس اہم پہلو کو نظرانداز کر دیا ہے ۔ قرآن کی رُو سے انتہائی حقیقت رُوحانی ہے ۔ رُوح کو اس طبیعی اور مادّی عالم میں اپنے اظہار کے مواقع حاصل ہوتے ہیں۔ پس جو کچھ مادّی اور دُنیاوی ہے اس کی اصل رُوحانی ہے ۔ فکرِ جدید نے اسلام کی بلکہ یوُں کہنا چاہیے کہ تمام مذاہب کی جو عظیم الشان خدمت کی ہے وُہ مادّے کی تنقید پر مشتمل ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مادّی اشیا کی کوئی حقیقت نہیں تاوقتیکہ رُوحانی بُنیاد پر قائم نہ ہوں۔ مادّہ کی یہ وسعت رُوح کی خود آگاہی کے لیے ایک میدانِ عمل ہے ۔ ساری دُنیا مقدّس ہے ۔ آنحضرتؐ نے کس خوبصورتی سے اس خیال کا اظہار فرمایا ہے کہ "یہ ساری زمین ایک مسجد ہے"۔ پس اسلام کے نقطۂ نظر سے مملکت ایک کوشش ہے انسانی اداروں کے رُوحانی پہلو کو مکمل کرنے کی ۔"

انقلابی اسلامی نقطۂ نظر سے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کی جدید تشکیل ہی کا محرک اقبال کے تمام خطبات کی تہ میں کام کرتا نظر آتا ہے ۔ اقبالؒ نے اسلام کی تعلیم میں ہر جگہ انقلابی قدریں تلاش کی ہیں اور نمایاں طور پر انہیں پیش کیا ہے ۔ "علم اور مذہبی واردات" میں اقبال نے بنیادی مسائل سے بحث کی ہے ۔

مذہب اپنی زیادہ تر ترقی یافتہ صُورتوں میں شاعری سے بُلند تر ہو جاتا ہے، وہ فرد سے جماعت کی طرف حرکت کرتا ہے ، وہ انسان کی طلب کو وسیع تر کر دیتا ہے اور حقیقت سے براہِ راست مشاہدے کی اُمید دلاتا ہے :

" عقل اور وجدان (عشق) میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ۔ یہ ہم دیکھ آئے ہیں کہ عشق عقل کی ترقی یافتہ صُورت ہے ۔ عقل اور عشق کے سلسلے میں

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے "مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکر ہے نہ محض تاثیر، نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے۔"

اقبالؒ نے اسی خطبے میں اسلام میں عقلی تفکر کی تاریخ پر تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش پیغمبرؐ اسلام کے عہد ہی سے شروع ہو گئی تھی اور خود آپؐ کا ارشاد تھا کہ "اے خدا! مجھ کو اشیا کی ماہیت کا علم عطا کر"۔ فلسفۂ یونان نے اگرچہ کہ مسلم مفکرین کے نقطۂ نظر کو بہت وسعت دی لیکن قرآن سے متعلق اُن کی بصیرت کو دھندلا کر دیا۔ دو سو برس کے بعد مسلمان مفکرین نے یہ محسوس کیا کہ یونانی اور بالخصوص افلاطونی فلسفے کی سکونیت اسلام کی حرکیت کے بالکل متضاد ہے۔ غزالی نے اس انکشاف کے بعد ایک طرح کی نامکمل عقلی بغاوت کی، لیکن ابن رشد نے اسلامی نقطۂ نظر کے بالکل خلاف ارسطو کے بعض تصوّرات کا ذرا ردّوبدل کے ساتھ احیا کیا، اقبالؒ نے غزالیؒ اور کانٹ کی فلسفیانہ تشکیک میں بڑی مشابہت محسوس کی ہے مگر فکر کی حد تک ان کا اپنا قولِ فیصل یہ ہے کہ:

"واقعہ یہ ہے کہ منطقی فہم اس کثرت کو ایک مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کا طریقہ محض تعمیم ہے لیکن اس کی تعمیمات محض فرضی وحدتیں ہیں جو اشیائے محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ بہرحال فکر کی عمیق ترین حرکت اس لامحدود تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو موجود فی العالم ہے اور یہ محدود تصوّرات اس لامحدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس فکر اپنی اصلی ماہیت کے لحاظ سے ساکن اور جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی باطنی لامحدودیت کو اس تخم کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر ایک درخت کی عضوی وحدت ایک واقعۂ حاضرہ کی حیثیت سے موجود رہتی ہے۔ لہٰذا فکر اپنی قوتِ اظہار میں ایک کل

کی حیثیت رکھتی ہے جو چشمِ ظاہر کو ایک متعین سلسلۂ تعینات نظر آتا ہے۔ ان تعینات کا مفہوم اُن کی باہمی مشابہت میں مضمر نہیں، بلکہ اس وسیع تر کُل میں مضمر ہے جس کے یہ مخصوص پہلو ہیں۔

یہ وسیع تر کُل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح کی لوحِ محفوظ ہے جو علم کے غیر معین امکانات کو ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر پیش کرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی موجودگی محدود تفکر کو ممکن بنا دیتی ہے۔ کانٹ اور غزالیؒ دونوں یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ حصولِ علم کی کوشش میں فکر اپنی لامحدودیت سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے کیونکہ فکر میں بھی محدود و لامحدود کا ایک خاص طریقے سے اتصال ہوتا ہے۔" (علم اور مذہبی واردات)

اقبال آگے چل کر مغربی تہذیب کے عقلی پہلو کے متعلق کہتے ہیں:

"وہ اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے مگر یہ اندیشہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری خیرگی کہیں حرکت ہی کو مسدود نہ کر دے۔ اسلام اور مسیحیت کے نقاطِ نظر کا مقابلہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ قرآن کا مقصدِ وحید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اُس کے گوناگوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے۔ اسلام کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دُو قوتوں کے باہمی تصادم و باہمی تجاذب سے پیدا ہُوا ہے۔ مسیحیت جو رُوحانی بصیرت حاصل کرنا چاہتی ہے وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسلام کے نزدیک حقیقتِ مثالی اور عالمِ محسوس دُو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں جن میں توافق اور ہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکتی ہو۔ مثالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالمِ

محسوس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منتشر ہو جائے گی اور دردناک تناقضات پیدا ہو جائیں گے مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالمِ محسوس کو اپنے قبضہ و تصرّف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالمِ محسوس بالآخر اس میں جذب ہو جائے۔"

(علم اور مذہبی واردات)

قرآن کی رُو سے اقبالؒ کے نزدیک اس کائنات کی ماہیّت یہ ہے کہ کوئی کھیل اور تفریح کا نتیجہ نہیں، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیے۔ کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں وُسعت اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ یہ کوئی دائرہ بند مختتم، غیر متحرک اور ناقابلِ تغیّر کائنات نہیں ہے۔ غالباً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے۔ پیغمبرِ اسلام نے فرمایا تھا کہ "دہر کو بُرا مت کہو، کیونکہ دہر خُدا ہے۔" زمان و مکان کی اس بے پایانی میں یہ اُمید مضمر ہے کہ انسان اس کو مسخر کرلے گا۔

قرآن کا عام نکتہ نظر اقبالؒ کی تفسیر کے مطابق تجربی ہے، اسی سے پیروانِ قرآن کے دِلوں میں عالمِ محسوس کا احترام پیدا ہُوا۔" قرآن کی رُو سے یہ کائنات ایک سنجیدہ غایت رکھتی ہے، کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش ہوتی ہے، اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وُسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے اور ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل بنا دیتی ہے۔ حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ گر ہے اور انسان جیسی ہستی جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی برقرار رکھنی پڑتی ہے مرئی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ قرآن ہماری نظر کو تغیّر کے اس عظیم الشان واقعے پر مرتکز کرتا ہے اور اس تغیّر کا تعقل کرنے اور اس پر قابُو پانے کے بعد ہی ایک دیرپا تمدّن تشکیل دیا جا سکتا ہے۔"

(علم اور مذہبی واردات)۔

آگے چل کر اقبالؒ لکھتے ہیں :

"قرآن یہ مانتے ہوئے کہ تجربی نقطۂ نظر انسان کی رُوحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا ماخذ تسلیم کرتا ہے جس کے مظاہر باطن میں اور خارج میں ہر جگہ آشکار ہیں، حقیقتِ خارجی سے تعلقات پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے اور اس کے مظاہر پر جو حواس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے اور دُوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہِ راست قرب حاصل کیا جائے. جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے۔ قرآن کا نظامِ فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعے کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں، پس تسلّط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ رُوحانی زندگی کی آزاد ترقی کے لیے اس تعلق سے فائدہ اُٹھانا چاہیے"

اجتہاد

اپنے ایک اور خطبے میں وُہ قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں میں جدید تمدن کے مرض کے جراثیم پاتے ہیں۔ اس مرض کی دوا مذہب ہے، لیکن ایسا مذہب جو بڑے اجتہاد کے ساتھ اختیار کیا گیا ہو اور جو عملی اقتصادیات کے نقطۂ نظر سے خود ایک طرح کی اشتراکیت ہو۔ کم از کم انسانی روابط و ضوابط کی موجُودہ صُورتِ حال میں قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں مجبُور ہیں کہ نفرت، شک اور ناگواری کی نفسیاتی قوتوں

سے جو انسان کی رُوح کو ضعیف کر دیتی ہیں اور رُوحانی قوت کے سرچشموں کو خشک کر دیتی ہیں، اپنے آپ کو وابستہ کریں۔ نہ قرونِ وسطیٰ کی باطنیت، نہ قوم پرستی اور نہ دہری اشتراکیت مایُوس انسانیت کے مرض کا ازالہ کر سکتی ہیں۔

جدید عالم کو ارتقائی تجدید کی ضرورت ہے اور مذہب کی جو اپنی اعلیٰ ترنمُود میں نہ عقیدہ راسخ ہے نہ ملائیت ہے، نہ رسم عبادت ہے۔ مذہب ہی جدید انسان کو اخلاقی طور پر اُس عظیم ذمہ داری کا بارِ گراں اُٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی سے لازمی طور پر عاید ہوتی ہے۔ مذہب ہی انسان کو پھر سے وہ ذوقِ یقیں دے سکتا ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکے کہ یہاں خودی اور شخصیت حاصل کرے اور پھر اس کو ہمیشہ کے لیے محفوظ اور باقی رکھ سکے۔"

قصّہ مختصر اجتہاد ہی سے مذہب کا جوہر حاصل ہو سکتا ہے، جو نہ عقیدہ ہے نہ ملائیت اور نہ محض رسمِ عبادت۔ رسم عبادت کی حد تک تو یہ کہ عام مُسلمانوں کے برعکس اقبالؒ کو سجدے کے مقابل قیام بہت زیادہ پسند ہے:

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر،
کہ ناداں گر پڑے سجدے میں جب وقتِ قیام آیا

قیام میں عبادت کا مردانہ پن اور انائے کامل کے سامنے انفرادی خُودی کے بقائے دوام کا راز مضمر ہے، اس کے برعکس غلاموں کو سجدوں میں زیادہ لُطف آتا ہے اور اسی لیے ترکی وفد کو حیرانی تھی کہ ہندوستان میں مسلمان سجدے میں اتنی دیر کیوں کرتے ہیں۔

مذہب اور عمل

مذہب کوئی سکُونی چیز نہیں، وُہ ایک حرکی شعُور ہے، جو ہر زمانے کے لیے

خاص پیغام اور خاص ہدایت رکھتا ہے، یہی اِلّا کی منزل ہے جو اقبالؒ کے نزدیک مادی جدلیت کی لا کی منزل کے بعد آتی ہے۔ الطاف حسین صاحب نے اقبالؒ کی زبانی اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق یہ قول نقل کیا ہے:

"انسان ایک فردِ یکتا یا گوہرِ یکتا ہے جس کی ترکیب رُوح اور مادّے سے ہُوئی ہے۔ لہٰذا ہر وُہ نظامِ حکومت جو محض انسان کی جسمی مادی ضرورِیات کو پُورا کرسکے انسان کی تشفّی نہیں کرسکتا۔ اور نہ ہی نوعِ انسانی اُس نظام کے واضع کردہ راستے پر گامزن ہوکر ارتقائی سیادت سے بہرہ ور ہوسکتی ہے۔ اسلام دِین و سیاست میں تفریق اسی لیے روا نہیں رکھتا کہ انسان کی ہیئتِ ترکیبی ان ہر دُو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اِسلامی نظامِ حکومت نہ جمہُوریت ہے نہ ملوکیّت ہے نہ اشرافیت ہے اور نہ تھیاکریسی (مذہبی حکومت) بلکہ ایسا مرکّب ہے جو ان تمام کے محاسن سے متصف اور قبائح سے منزّہ ہے۔"

"ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں اقبال لکھتے ہیں:

"مذہب کو فلسفۂ نظری بنانے کی کوشش کرنا میری رائے میں بے سُود محض بلکہ لغو اور مہمل ہے، اس لیے کہ مذہب کا مقصد نہیں ہے کہ انسان بیٹھا ہُوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربُوط مناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔ مذہب سیرتِ انسانی کا ایک نیا اسلُوب یا نمُونہ پیدا کرکے اس شخص کے اثر کے لحاظ سے جو اس سیرت کا مظہر ہے اس نمونے کو دُنیا میں پھیلانا چاہتا ہے اور اس طور پر چونکہ وہ ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست کرتا ہے لہٰذا اس پر مابعد الطبیعیات کا اطلاق ہوتا ہے۔"

مذہب کو محض مابعد الطبیعیات بنا دینا ایک طرح سے اس کو نشہ آور بنا دینا ہے اور اسی لیے بدلتے ہوئے زمانے کے ساتھ اجتہاد کی ضرورت ہے تاکہ اس زمانے کی خاص ضرورتوں کے لحاظ سے مذہبی قدروں کا انکشاف ہو۔ اپنے ایک مضمون "ختمِ نبوّت" میں جمال الدّین افغانی، مفتی محمّد عبدہٗ اور انیسویں اور بیسویں صدی کے اسلامی سیاسی مجتہدین کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں: اُنہوں نے دُنیائے اسلام پر تین مخصوص قوّتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لیے اپنی پوری طاقت کو مرتکز کر دیا:

۱۔ مُلّائیت: علما ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوّتِ عظیم کا سرچشمہ رہے لیکن صدیوں کے مرور کے بعد خاص کر زوالِ بغداد کے زمانے سے وُہ بے حد قدامت پرست بن گئے۔ اور آزادیٔ اجتہاد — (قانونی امور میں آزاد رائے قائم کرنا) کی مخالفت کرنے لگے، وہابی تحریک نے جو انیسویں صدی کے مصلحینِ اسلام کے لیے حوصلہ افروز تھی، درحقیقت ایک بغاوت کی تھی علماء کے اسی جمود کے خلاف — پس انیسویں صدی کے مصلحینِ اسلام کا پہلا مقصد تھا کہ عقائد کی جدید تفسیر کی جائے۔ اور بڑھتے ہوئے تجربے کی روشنی میں قانون کی جدید تعبیر کرنے کی آزادی حاصل کی جائے۔

۲۔ تصوّف: مُسلمانوں پر ایک ایسا تصوّف مسلط تھا، جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں، جس نے عوام کی قوّتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا، اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوّف اپنے اس اعلیٰ مرتبہ سے جہاں وُہ رُوحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔ اس نے بتدریج غیر محسوس طریقہ پر مسلمانوں کی قوّتِ ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے

تھے ۔ اُنیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوّرات کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور مسلمانوں کو عصرِ جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی ۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادّہ پرست تھے ، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اِس رُوح سے آشنا ہو جائیں جو مادّہ سے گریز کرنے کی بجائے اُس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے ۔

۳۔ ملوکیّت : مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد کی طرف جمی رہتی تھی اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لیے وُہ اپنے ملک کو بیچنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے ۔ سیّد جمال الدین افغانی کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دُنیائے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے ۔

اسی اجتہادی نقطۂ نظر سے اِسلام اور مادیّت کے واسطے کے متعلق اس مضمون میں اقبال آگے چل کر لکھتے ہیں :

> "مادیت مذہب کے خلاف ایک بڑا حربہ ہے ، لیکن مُلّا اور صُوفی کے پیشوں کے استیصال کے لیے ایک مؤثر حربہ ہے جو عملاً لوگوں کو اس غرض سے گرفتارِ حیرت کر دیتے ہیں کہ ان کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھائیں ۔ اسلام کی رُوح مادّے کے قُرب سے نہیں ڈرتی ۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ تمہارا دُنیا میں جو حصّہ ہے اس کو نہ بھُولو"۔

ملوکیّت اور ملائیّت دونوں کا مقصد عوام فریبی ہے :

> خدا وندا یہ تیرے سادہ دِل بندے کِدھر جائیں
> کہ درویشی بھی عیّاری ہے سلطانی بھی عیّاری

مُلّا کے لیے جنّت میں بھی کوئی مقام نہیں ، اسے حُور و شرابِ طہُور بھی پسند نہیں آئے گی ۔ اُسے صرف حجّت ، کج بحثی اور تعصّب سے غرض ہے :

> نہیں فردوس مقامِ جدل و قول و اقوال
> بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزیٔ اقوام و ملل کام اِس کا
اور جنّت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

ملّا کا مذہب سکونی اور غلامانہ ہے۔ اس میں اور اصلی مذہب یعنی حرکی اور آزاد مذہب میں بڑا فرق ہے :

یا وُسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل
یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہبِ ملّا و جمادات و نباتات

ملائیت نے مذہب کو غلامی کے آئین کے مطابق ڈھالا ہے۔ غُلامانہ اجتہاد نے مذہب میں زبردستی ان تمام بہانوں اور حیلوں کا جواز ڈھونڈا ہے جن کی وجہ سے ایک انسان دُوسرے انسان کو، ایک طبقہ دُوسرے طبقے کو، ایک ملک دُوسرے ملک کو غلام بنا سکے اور غلام راضی برضا رہے :

حلقۂ شوق میں وُہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکُومی و تقلید و زوالِ تحقیق
خوُد بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوُئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق

مُلّا مومنِ کافر گر یعنی حقیقی مومن یا انسانِ کامل کی ضِد ہے، اس کا سب سے بڑا کام تکفیر ہے۔ عالِم قرآنی اس لیے ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ تنگ نظری کی وجہ سے مُلّا نہ خود قرآن کے معنی سمجھ سکتا ہے، نہ اس کا روادار ہے کہ دُوسرے صحیح معنی سمجھ

سکیں - اگر مردِ مومن یا مردِ فقیر کا کام جمہور کی رہنمائی ہے تو ملّا کا کام جمہور کو سیدھے راستے سے گمراہ کرنا ہے۔ مومن کا پیغام آزادی و جبروت ہے، مُلّا کی تلقین غلامی اور پستی ہے:

دینِ حق از کافری رُسوا تر است
زانکہ مُلّا مومنِ کافر گر است
از شگرفیہائے آں قرآں فروش
دیدہ ام رُوح الامیں را در خروش
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد
ملّت از قال و اقولش فرد فرد
دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد

یہ مُلائیت کی کرامت یا ابلیسِ خاکی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے کہ بجائے اشتراکی اسلام کے حصُول کے آج مسلمان اُن روایات اور مباحث میں اُلجھا ہُوا ہے جن سے کچھ حاصل نہیں:

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شش جہات
ہو نہ روشن اُس خدا اندیش کی تاریک رات
ابنِ مریم مرگیا یا زندۂ جاوید ہے
ہیں صفاتِ ذاتِ حق، حق سے جُدا یا عینِ ذات
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصُود ہے
یا مجدّد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمّتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلمانوں کے لیے کافی نہیں اِس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات
تم اُسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اِس کے سب مہرے ہوں مات
ہے وُہی شعر و تصوّف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

"ابلیس کی مجلس شوریٰ" کے اس بے مثل ٹکڑے میں اقبالؒ نے اُن تمام مباحث و مسائل کو بیک جنبشِ قلم رد کیا ہے جن میں اسلامی علما و مفکرین صدیوں مشغول رہے اور اس لیے اسلام کے سب سے بڑے مقصد یعنی احتساب و تسخیرِ کائنات سے غافل رہے۔ تصوّف، علمِ کلام، اعتزال، روایتی اجتہاد سب کو اقبالؒ نے منسوخ قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ مامون الرشید اور امام حنبلؒ کی وُہ لڑائی جس میں قرآن کے الفاظ کے حدوث یا قدم پر بحث تھی، موضوعِ بحث کے لیے نہیں بلکہ ایک سچے فقیر کی آزادیٔ گفتار اور اخلاص اور صداقت کی وجہ سے یادگار ہے، بالکل اسی طرح جیسے امام مجدّد الف ثانیؒ کا یہ واقعہ کہ اُنہوں نے جہانگیر کے آگے سر نہیں جُھکایا۔

بجائے ان تمام الہیاتی مباحث و مسائل کے اقبال نے مذہب کی حد تک علم کے صرف دو ذرائع کو تسلیم کیا ہے، ایک تو کتاب یا مذہب کا وُہ حصّہ جو بطورِ وحی نازل ہُوا ہے اور دُوسرے حکمت یعنی عشق و عقل دونوں کے ذریعے احتسابِ کائنات

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوّت اعتبارِ ملّت است

آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق
ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق
ہر دو انعامِ خدائے لایزال
مومناں را آں جمال است ایں جلال

جاوید نامہ میں جب زندہ رود "حضور" میں پہنچتا ہے اور جمال اور جلال دونوں تجلیاں اس پر منکشف ہوتی ہیں تو اس مقام پر تجربہ وجدانی یا محض رُوحانی یا کیفی نہیں ہے۔ ذاتِ حق کی تجلی جمال اور تجلی جلال دونوں سے وہ انقلاب کا پیغام سُنتا ہے اور یہ پیغام سیاسی بھی ہے:

جمالِ ازلی بھی ہمیشہ انقلاب کے عالم میں ہے:

غرق بُودم در تماشائے جمال
ہر زماں در انقلاب و لایزال

جمالِ ازلی کا زندہ رود "فنا" یا "تو من شدم تو من شدی" یا انا الحق کی کیفیت یا جذبے میں مشاہدہ نہیں کرتا۔ وُہ سب سے پہلے جمالِ ازلی سے اس تیرہ خاکدان میں انسان کے انسان پر ظلم، طبقاتی ناہمواری، معاشی لُوٹ کھسوٹ، ملوکیت، ملائیت سرمایہ داری اور اس کی تمام لعنتوں کا ذکر بڑی شوخی سے کرتا ہے۔

اس کے جواب میں جمالِ ازلی اُسے تلقین کرتا ہے کہ آفرینش کیا چیز ہے، اپنے آپ کو دُوسرے پر ظاہر کرنا، زندگی فنا اور بقا دونوں کی پابند ہے، اگر تو زندہ ہے تو مشتاق بن، اور جب تو مشتاق بنے گا تو خالق بھی بنے گا۔ میری طرح ایک عالم کا مالک اور آقا بن۔ اگر تجھے یہ عالم پسند نہیں آتا تو اِسے درہم برہم کر دے اور اپنے ضمیر کے مطابق ایک نئے عالم کی تشکیل کر۔ نئی تخلیق آزادی کی بھی سب سے بڑی صفت ہے اور ایمان کی بھی، اپنی تقدیر آپ بن اپنا جہان آپ پیدا کر۔

زندۂ مشتاق شو، خلّاق شو
ہم چو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار
از ضمیرِ خود دِگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ اُو را قوّتِ تخلیق نیست
پیش ما جُز کافر و زندیق نیست
مردِ حق برندہ چُوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

تجلّی جلال جس کی کیفیت معراج کی سی ہے اُس سے جو نوائے سوزناک نکلتی ہے اس کا پیغام ایک اور صرف ایک ہے۔ انسان بن، انسانیت سیکھ:

زندگی انجمن آرا و نگہدارِ خود است
اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ھمہ رَو
تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدہ
آنچناں زی کہ بہر ذرّہ رَسانی پرتو

تجلّی جمال کے پیغام میں جلالی شان ہے۔ تجلّی جلال کا پیغام جمالی ہے۔ یہ لا اور الا کی آمیزش ہے۔ اُن کے باہمی ربط سے اسلامی اشتمالیت کی تکمیل ہوتی ہے۔ اِلاّ میں ساری وجدانیت مضمر ہے اور لا میں ساری معاشیات۔ تن کی دُنیا یعنی سرمایہ داری اور مکر و سُود کی دُنیا کی نفی لا یعنی دہری اشتمالی انقلاب سے بھی ہوتی ہے مگر اس کی اصلی نفی اسی صُورت میں ہو سکتی ہے کہ لا کے ساتھ اِلاّ

یعنی وجدانی انقلاب کو بھی شامل کر لیا جائے۔ اِسی میں من کی دنیا مضمر ہے۔ غلامی ایک ایسی لعنت ہے جس میں نہ من کی دُنیا باقی رہتی ہے نہ تن کی دُنیا:

من کی دُنیا؟ من کی دُنیا سوز و مستی، جذب و شوق
تن کی دُنیا؟ تن کی دُنیا سُود و سودا، مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن جاتا ہے دھن
من کی دُنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دُنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جُھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

مدنیتِ اِسلام

ہم اقبالؒ کے عالمِ قرآنی یا اسلامی مملکت کے نظام کا ذکر کر چکے ہیں، اِس اسلامی اشتراکی مملکت کی مدنیت کا تصوّر اقبالؒ نے کئی جگہ باندھا ہے۔ یہ ایک طرح کی یوٹوپیائی اشتمالی مملکت کا ذکر معلوم ہوتا ہے۔ مدنیت اسلام کے اقتصادی اقدار یہ ہیں:

نہ اس میں عہدِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اِس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں

عناصر اس کے ہیں رُوح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حُسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ درُوں

مدنیتِ اسلام میں سرمایہ داروں کے لیے کوئی جگہ نہیں:

اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلوا دے
ہے ان کی نمازوں سے محراب تُرش ابرُو

جاوید نامہ میں فلکِ مریخ پر جس شہر مرغدین کا ذکر ہے، وُہ بڑی حد تک ایک طرح کا اسلامی اشتراکی یوٹوپیا ہے۔ وہاں کے باشندے ایسی زندگی بسر کرتے ہیں، جو اقبال کے نزدیک اسلام کی اقتصادی تعلیم کا مقصود ہے۔ ان کی زندگی سادہ اور فطری ہے۔ طبعی علُوم میں اُنہوں نے اتنی ترقی کی ہے کہ وُہ سُورج کی شعاعوں کو گرفتار کر چکے ہیں، ان کے نزدیک علم وُہنر کا مقصد خدمتِ خلق ہے۔ وہاں زرِ مبادلہ اور روپیہ پیسہ کا رواج نہیں۔

مرغدین میں اشتمالی مملکت کے برعکس کارخانے بالکل نہیں (یہ وُہ رُوحانی تصوّر ہے جو بلیک، سیموئیل بٹلر اور ڈی ایچ لارنس کے یہاں بھی ملتا ہے)، دہقان وہاں اپنی کھیتی کا آپ مالک ہے۔ وہاں نہ فوجیں ہیں نہ فوجی مصارف، وہاں صحافت کا کام جھوٹا پراپیگنڈا نہیں اور بیکاری و افلاس کے وُہ نظّارے کہیں نظر نہیں آتے جو یوُرپ کی شہری زندگی کا بڑا بدنما داغ ہیں۔ شہر مرغدین کی مدنیت کی تعریف یُوں کی ہے:

کس دریں جا سائل و محرُوم نیست
عبد و مولا، حاکم و محکوُم نیست

شہر مرغدین میں حقیقی سماجی راحت اس وجہ سے ہے کہ حکیم مریخی کے مطابق وہاں کا قانوُن یہ ہے کہ زمین اور سرمایہ خدا کی ملکیت ہے، انسان اجتماعی طور پر

اس سے فیض حاصل کر سکتا ہے لیکن انسان اس کو اپنی ملکیّت بنا کے کسی اَوانسان کو اپنا معاشی غلام نہیں بنا سکتا۔ حکیم مریخی زندہ رود کو الارض للّٰہ کا قانون سمجھاتا ہے :

ہم چناں ایں باد و خاک و ابر و کِشت
باغ و راغ و کاخ و کوئے و سنگ و خِشت
اے کہ می گوئی متاعِ ما ز ماست
مردِ ناداں ایں ہمہ مُلکِ خُداست
کس امانت را بکارِ خود نبرد
اے خوش آں کو مِلکِ حق با حق سُپرد
مِلکِ یزداں را بہ یزداں باز دِہ
تا ز کارِ خویش بکشائی گرہ
زیرِ گردوں فقر و مسکینی چراست
آنچہ از مولاست می گوئی ز ماست

الارض للّٰہ کا ترجمہ اگر جدید اصطلاحوں میں کیا جائے تو اس کے کم و بیش یہی معنی ہیں کہ تمام ذرائع پیداوار اجتماع کی ملکیّت ہوں نہ کہ کسی فرد کے۔

اقبال کے اسلامی اشتراکیّت کے تصوّر میں یقیناً کسی قدر ابہام ہے اور بہت سی کڑیاں مربُوط نہیں ہیں، مذہبی عینیّت اور مارکسی اشتراکیت میں جو التزامی ربط اُنہوں نے پیدا کیا ہے، اس میں بھی خالص منطقی نقطۂ نظر سے کئی طرح کے اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں لیکن اقبال کے ان تصوّرات سے چند بڑے اہم عملی نتیجے بھی نکلتے ہیں جو بحیثیتِ مجموعی بنی نوعِ انسان کے لیے فائدہ مند ہیں۔ اقبالؒ سے پہلے کسی اور نے نظریہ اور اجتہاد کی روشنی میں اس حقیقت کو محسُوس نہ کیا تھا اور نہ محسُوس کرایا، کہ مارکسی اشتمالیت اور اسلام، معاشی نظام کی حد تک، ایک دُوسرے سے اس قدر

قریب ہیں۔ دُوسرے یہ کہ اب ایشیا کے اسلامی ممالک میں بیداری کی لہر دوڑ رہی ہے اور جمہوری تحریکیں زور پکڑ رہی ہیں۔ اقبال نے اُن پر یہ واضح کر دیا ہے کہ اگر اُنہیں اسلامی نظام بھی باقی رکھنا ہے تو اپنے معاشی نظام کو اشتراکی جمہوریت کی بنا پر نشو ونما دینا ہوگا۔

حقِ خُود ارادیّت

حقِ خُود ارادیّت کا اشتمالی نظریہ

جوشوا کیونٹز نے اپنی کتاب "صبحِ سمرقند" میں ایک جگہ لکھا ہے:- "اور لینن نے اس مسئلے پر سالہا سال تک کام کیا، سو مختلف مقامات پر مضمونوں میں، اداریوں میں تحریکوں میں لینن ہمیشہ اس پر جما رہا ہے کہ قومی خود ارادیت کے ٹھیک وہی معنی ہیں جن کا اُسے دعوٰی ہے۔ ہر قوم کو اس کا اختیار کہ وُہ اپنی سیاسی، معاشی اور تمدّنی زندگی کی خود تشکیل کرے۔ وُہ اشتراکی جمہوریت پسندوں میں سے اُن افراد کا جم کر مقابلہ کرتا رہا جو یہ سمجھتے تھے کہ قومی خود ارادیت کو عوام کی زندگی کے محض تمدّنی یا محض معاشی پہلوؤں کی حد تک محدُود رکھنا چاہیئے۔ اور اگر لینن کے تصوّر کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچایا جائے تو مزدُور طبقے کے بین الاقوامی جذبات سے سرد مہری برتنا ہوگا اور یہ بین الاقوامی انقلابی تحریکات میں شاہانہ یا وطن پرستانہ رُجحانات کو داخل کرنا ہوگا۔ لیکن لینن کو ہمیشہ اصرار رہا کہ حقِ خود ارادیت کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک قوم یا اجتماع کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اجنبی قومی اجتماعات سے الگ ہو سکیں۔ یہ حق کہ وُہ ایک آزاد قومی مملکت بنا سکیں۔"

مشرق کے باشندوں کی یونیورسٹی کے سیاسی فرائض میں وسط

ایشیا کی شوروی جمہوری مملکتوں کے عبوری دور میں تمدنی خود ارادیت کے سوال پر اشتمالیین کی رائے یہ ہے :

"لیکن قومی تمدن کیا ہے ؟ ہم کس طرح قومی تمدن کو پرولتاری تمدن سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں ؟ کیا یہ ایک ناممکن رسائی تضاد نہیں ؟ نہیں ہرگز نہیں، ہم اب پرولتاری تمدن کی تعمیر کر رہے ہیں۔ یہ بالکل صحیح ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ پرولتاری تمدن جو باعتبار مافیہ اشتراکی ہے ان مختلف قوموں کے باشندوں میں جو اشتراکی تعمیر کے کام میں شامل ہو گئے ہیں مختلف طریقے اور مختلف ذرائع اظہار اختیار کرتا ہے اور یہ ان کی زبان یا مقامی رسم و رواج کے اعتبار سے جس انسانی تمدن کی طرف اشتراکیت قدم اُٹھا رہی ہے، وُہ باعتبارِ موضوع اور مافیہ اشتراکی ہے اور بہ اعتبارِ وضع قومی پرولتاری تمدن، قومی تمدن کی تنسیخ نہیں کرتا۔ بلکہ اُسے موضوع اور معنی عطا کرتا ہے، اسی طرح قومی تمدن پرولتاری تمدن کی تنسیخ نہیں کرتا بلکہ اُسے شکل اور صُورت بخشتا ہے۔"

حقِ خود ارادیت اور ہندوستان

سنہ ۱۹۳۰ء میں جب ہندوستان کی توجّہ گول میز کانفرنسوں پر منعطف تھی اور ہندوستان کی سیاسی گتھیاں کسی طرح حل ہونے میں نہ آتی تھیں، اقبال نے ہندوستان کا سیاسی حل یہ پیش کیا کہ حقِ خود ارادیت کو اندرونی طور پر ہندوستان کے باشندوں پر منطبق کیا جائے، اور وُہ اس طرح کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ایک قوم سمجھا جائے۔ اور بحیثیت قوم اُس علاقے میں جہاں اُن کی اکثریت ہے اُنہیں آزادی دی جائے۔ تقریباً بیس سال سے یہ مسئلہ جسے کچھ عرصہ بعد کیمبرج کے ایک ذرا بہکے ہوئے سے

جوشیلے نوجوان رحمت علی نے پاکستان کے مسئلے کا نام دیا، ہندوستان کی سیاست کا اہم ترین سوال بن گیا ہے۔

فلسفیانہ حد تک اقبالؒ کے لیے ایک بڑی مشکل تھی، وہ جغرافی وطن پرستی کی مخالفت کرتے آئے تھے، کس طرح وہ مسلمانوں کے لیے ایک "جداگانہ وطن" کا مطالبہ کر سکتے تھے۔ اس کی توجیہ اُنہوں نے یہ کی ہے کہ "وطن نہیں بلکہ محض ایک طرح کا مرکز محسوس ہے جو مکان میں واقع ہے اور جہاں حکومتِ الٰہی کو رواج دینے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس خطبۂ صدارت میں جو اُنہوں نے سنہ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے تاریخی اجلاس میں دیا وہ پہلے اس نکتے کی وضاحت کرتے ہیں: "اسلام میں خدا اور کائنات، رُوح اور مادّہ، معبد اور ریاست، ایک دُوسرے سے عضوی طور پر مربُوط ہیں۔ انسان کسی ناپاک دُنیا کا باشندہ نہیں جو کسی رُوحانی دنیا کی تلاش میں جو کہیں اور واقع ہے، ترک کردی جائے۔ اسلام کے نزدیک مادّہ وُہ رُوح ہے جو زمان و مکان میں اپنی تشکیل کرتا ہے۔"

خطبۂ صدارت میں آگے چل کے وہ پھر اپنا ایقان دُہراتے ہیں کہ اُنہیں اعتماد ہے کہ وُہ جغرافی وطن پرستی سے انسان کے تصوّر کو نجات بخشے گا۔ اس لیے جب وہ ہندوستان کے شمال مغربی حصّے میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت کے قیام کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی جغرافیائی مملکت کی تشکیل نہیں، بلکہ ہندوستان کے مُسلمانوں کے لیے ایک خطۂ زمین کی تلاش ہے جہاں وُہ اپنے تمدّنی اور مذہبی حق خود ارادیت برت سکیں۔

دُو قوموں کا نظریّہ

اس کے بعد اقبالؒ نے وُہ مشہُور و معرُوف بحث چھیڑ دی ہے جس سے دُو قوموں کا نظریّہ پیدا ہوتا ہے جس کی مزید وضاحت ڈاکٹر امبیڈکر نے کی ہے مگر جو

اشتمالیوں کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ اقبالؒ نے "قوم" کے تصور کو رینان سے اخذ کیا ہے اور ڈاکٹر ابیڈکر نے بھی اس نظریے کو رینان ہی سے تفصیلی طور پر اخذ کر کے ہندوستانی سیات پر منطبق کیا ہے۔

اقبال نے اپنی بحث کی بنیاد رینان کے اِس قول پر رکھی ہے: "انسان نہ نسل کا غلام بن سکتا ہے، نہ مذہب کا، نہ دریاؤں کے بہاؤ کی سمت کا، نہ پہاڑوں کے سلسلوں کے رُخ کا، انسانوں کا ایک بہت بڑا عاقل اور گرم دِل اجتماع ایک اخلاقی شعور کی تخلیق کرتا ہے جسے قوم کہتے ہیں۔"

رینان کے نزدیک قومیت کا انحصار نسل پر نہیں ہو سکتا اور یہاں وُہ بالکل اقبالؒ کے اِسلامی تصوّرات کا ہم نوا ہے۔ "نسل" کو قوم سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی نسل خالی نہیں، اگر سیاست کا مدار انسانی نسلیاتی تجزیے پر رکھا جائے تو یہ اسے دو غلے سے ہوّے پر سوار کرا دینے کے مترادف ہوگا، نسلی واقعات اگرچہ شروع شروع میں بڑی اہمیّت رکھتے ہیں لیکن اُن کا مستقل رُجحان اپنی اہمیت کھوئے جانے کا ہے، انسانی تاریخ علمِ حیوانیات سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔"

رینان نے آگے چل کے بحث کی ہے کہ زبان کو بھی قومیّت کا واحد معیار نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ وُہ لکھتا ہے:

"زبان نئے سِرے سے ملاپ کی دعوت دیتی ہے۔ زبردستی ملاپ نہیں کراتی۔ ممالک متحدہ امریکہ اور انگلستان، ہسپانوی امریکہ اور ہسپانیہ وُہی زبانیں بولتے ہیں، مگر واحد قومیں نہیں۔ اس کے برعکس سوئیٹزرلینڈ میں جس کے استحکام کا باعث یہ امر ہے کہ اس کے مختلف حصّوں نے اسے رضامندی سے مل کے ایک مُلک بنایا ہے۔ تین یا چار زبانیں بولی جاتی ہیں۔ انسان میں کوئی چیز ایسی ہے جو زبان سے بلند و برتر ہے

قوّتِ ارادی - باوجود یکہ سوئٹزرلینڈ میں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں، اتحاد کے لیے اس کی قوّتِ ارادی زبان کی یکسانی کے مقابل کہیں زیادہ اہم حقیقت ہے - اور زبان کی یکسانی تو اکثر زبردستی اور جور سے بھی عاید کی جاتی ہے - "

قِصّہ مختصر ایک پوری ہئیتِ اجتماعیہ انسانیہ کی قوّتِ ارادی ہی رینان کے نزدیک "قومیّت" اور قومی خود ارادیت کی جان ہے اس لحاظ سے مُلک یا جغرافیائی خطّہ بھی دو مختلف قوّتِ ارادی رکھنے والے گروہوں کو ایک قوم نہیں بنا سکتا:

" نسل کی طرح زمین بھی قوم کی تعمیر نہیں کر سکتی - زمین تو صرف جنگ اور محنت کے لیے میدان فراہم کرتی ہے لیکن انسان رُوح فراہم کرتا ہے - اِس مقدّس چیز کی تعمیر میں جس کو انسانوں کا ایک گروہ یا اجتماع کہتے ہیں انسان ہی سب کچھ ہے - مادّی نوعیّت کی کوئی اور شے اس کے لیے کافی بالذات نہیں - "

آگے چل کے رینان نے تشریح کی ہے کہ "قوم" کیا شے ہے:

" قوم ایک زندہ رُوح ہے - دو چیزیں جو دراصل ایک ہیں اس رُوح اِس رُوحانی اصُول کی عناصر ہیں ان میں سے ایک ماضی ہے اور دوسرا حال - ان میں سے ایک تو یادوں اور یادگاروں کی میراث ہے جو افرادِ قوم میں باہم مشترک ہو دُوسری یہ واقعی رضامندی اور خواہش ہے کہ افرادِ قوم ایک ساتھ زندگی بسر کریں اور جو ناقابلِ تقسیم میراث انہیں مِلی ہے اسے شایانِ شان طور پر محفوظ رکھیں - آدمی فی البدیہہ طور پر کوئی کام نہیں کرتا - فرد کی طرح قوم بھی مساعی، قربانیوں اور عقیدت کے ایک طویل ماضی کی پیداوار ہوتی ہے - اجداد پرستی اس لیے اور بھی

جائز ہے کیونکہ ہمارے اجداد ہی نے ہمیں وہ بنایا ہے جو ہم ہیں۔ شجاعانہ ماضی، بڑے افراد شوکت میرا مطلب ہے حقیقی قسم کی شوکت۔ ان سے وہ اقتصادی سرمایہ بنتا ہے جس پر قومی تصوّر کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ ماضی میں مشترک عظمتیں حال میں مشترک قوتِ ارادی باہم بڑے بڑے کاموں کو کر چکنا اور ایسے ہی کاموں کو پھر سے کرنے کا ارادہ ہے۔ یہ کسی اجتماعِ انسانی کی تشکیل کے بنیادی شرائط ہیں۔ ہم نے اپنی رضا و رغبت سے جتنی قربانیاں کی ہیں جتنا درد اور جتنی مصیبت برداشت کی ہے اسی تناسب سے ہم کسی شئے سے محبّت بھی کرتے ہیں۔ ہم اس مکان سے محبّت کرتے ہیں جو ہم نے بنایا ہے اور جو ہم اپنے وارث کو دے جائیں گے۔ اسپارٹا کا بھجن کہ "ہم وہ ہیں جو تم تھے۔ ہم وہ ہوں گے جو تم ہو"۔ سادگی کے ساتھ ہر ملک کا قومی ترانہ دُہراتا ہے۔"

اقبالؒ نے حزم و احتیاط کے ساتھ لیکن ڈاکٹر امبیڈکر نے غیر مبہم اور زود درشت لہجے میں رینان کے اِسی تصوّر سے ہندوستان کی سیاست میں دو قوموں کا نظریہ اخذ کیا ہے۔ دونوں قوموں کا نظریہ ہندوستان کی اشتمالی جماعت کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ سٹالن نے اپنے مضمون "مارکسیّت اور قومی مسئلہ" میں قوم کی جو تعریف کی ہے وہ ذرا مختلف ہے۔ "قوم تاریخی طور پر نشو و نما پائی ہوئی زبان، سرزمین، معاشی زندگی اور نفسیاتی تعمیر کی ایک ایسی مستحکم جمعیت ہے جو تمدّن کی جمعیت میں اپنے آپ کو ظاہر کرے۔"

سٹالن کو اصرار ہے کہ جب یہ تمام خصوصیّات (زبان، سرزمین، معاشی زندگی، نفسیاتی زندگی) جمع ہوں تب ہی کوئی جمعیت قوم کہلانے کی مستحق ہے۔ اسی لیے سٹالن نے اشپرنگر اور باور کے نظریوں کو ردّ کر دیا جنہوں نے "قومی کردار" یا

صفات" کو قوم کی واحد صفت قرار دیا ہے۔ دراصل اشپنگلر اور باؤر کا نقطۂ نظر رینان سے بہت قریب ہے اور اس طرح سٹالن اور رینان کے تصورات میں تضاد ہے۔

اقبالؒ کا تصورِ قومیت رینان کے نظریے پر مبنی ہے اور اس کو وہ ہندوستانی سیاسیات پر منطبق کرتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک زبان اور سرزمین کو کسی قوم کی تعمیر یا تشکیل میں بنیادی طور پر کوئی دخل نہیں۔

دو قوموں کے نظریے سے ہندوستان کے سیاسی نفاق کا تجزیہ اقبالؒ نے اپنے سنہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت میں یوں کیا ہے[1]:

"تجربہ تبلاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور مختلف جاتوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کرلیں۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مضطرب ہے کہ اس کی ہیئتِ اجتماعیہ قائم رہے لہذا اس قسم کا اخلاقی شعور جو رینان کے لیے کسی قوم کی تخلیق کے لیے ناگزیر ہے ایک ایسی عظیم قربانی کا طالب ہے جس کے لیے ہندوستان کی کوئی جماعت تیار نہیں۔ قومیت ہند کا اتحاد ان تمام جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے تعاون و اشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ صحیح تدبّر کا تقاضا ہے کہ ہم حقائق کا خواہ وہ کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں اعتراف کریں۔ حصولِ مقاصد کی عملی راہ یہ نہیں ہے کہ ایک ایسی حالت کو فرض کرلیا جائے جو واقعتاً موجود نہ ہو۔ ہمارا طریق کار یہ ہونا چاہیے کہ ہم واقعات کی تکذیب کی بجائے ان سے جہاں تک ہوسکے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں میری رائے میں ہندوستان اور ایشیا کی قسمت صرف اس بات پر ہے کہ ہم قومیت ہند کا اتحاد اسی اصول پر

[1] ترجمے کے الفاظ نذیر نیازی صاحب کے ہیں۔ "مضامین اقبال" صفحہ ۱۱۶، ۱۱۵

قائم کریں۔ اگر ہم ہندوستان کو چھوٹا سا ایشیا قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ اہلِ ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مشرقی اقوام سے مشابہ ہے لیکن اس کا دُوسرا حصہ ان قوموں سے مِلتا جلتا ہے جو مغربی اور وسطی ایشیا میں آباد ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کے اندر اشتراک و تعاون کی کوئی مؤثر راہ نکل آئی تو اس سے نہ صرف اس قدیم ملک میں جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی خرابی کی وجہ سے نہیں بلکہ محض اپنی جغرافی حیثیت کے باعث ایک عرصہ دراز سے مصائب و فتن کا تختۂ مشق بن رہا ہے۔ صُلح و آشتی قائم ہو جائے گی بلکہ اس کے ساتھ ہی تمام ایشیا کا سیاسی عقدہ بھی حل ہو جائے گا۔

"بایں ہمہ یہ امر کس قدر افسوسناک ہے کہ اب تک ہم نے باہمی تعاون و اشتراک کی جس قدر کوششیں کی ہیں سب ناکام ثابت ہوئی ہیں سوال یہ ہے کہ ہماری ناکامی کا باعث کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ہمیں ایک دُوسرے کی نیتوں پر اعتماد نہیں، اور باطناً ہم تغلب و اقتدار کے خواہشمند ہیں وہ جہاں تک مُسلمانوں کا تعلق ہے مجھے یہ اعلان کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اگر فرقہ وارانہ امُور کے ایک مستقل اور پائیدار تصفیے کے اِس بنیادی اصُول کو تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانانِ ہندوستان کو اپنی روایات و تمدن کے تحت اِس مُلک میں آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہے تو وہ اپنے وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہ کریں گے۔ یہ اصُول کہ ہر فرد و جماعت اس کی مجاز ہے کہ وُہ اپنے عقائد کے مطابق آزادانہ ترقی کرے کسی تنگ نظر فرقہ داری پر مبنی نہیں۔"

آگے چل کر اِسی بُنیاد پر اقبالؒ نے سب سے پہلے پاکستان کا نظریہ اخذ کیا ہے۔

" مغربی جمہوریت کا اصول ہندوستان پر فرقہ داری گروہوں کی ہیت تسلیم کیے بغیر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے ۔"

پاکستان کا نظریہ

اسی خطبۂ صدارت میں اقبالؒ نے اسلامی ہندوستان (جو اب عام طور پر پاکستان کہلاتا ہے) کی مزید توضیح کی ہے :

" میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے، خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومتِ خود اختیاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔ اسلام اس ملک میں بحیثیت ایک تمدنی قوت کے جب ہی زندہ رہ سکتا ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر لے ۔"

قصہ مختصر اقبالؒ کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے۔ ہندوستان میں بہت سی ملتیں آباد ہیں اور ان میں سے دو بڑی قوموں ہندو اور مسلمان کے لیے جدا گانہ حقِ خود ارادیت ضروری ہے۔

اقبالؒ کے خطوط کے دیباچے کو محمد علی جناح نے ان الفاظ پر ختم کیا ہے :

" اُن کے (اقبال کے) خیالات حقیقی طور پر میرے اپنے خیالات سے ہم آہنگی رکھتے تھے اور بالآخر میں بھی بڑی احتیاط، تجزیے اور ہندوستان کے

دستوری مسائل کے مطالعے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچا، یہ نتیجہ مسلم ہندوستان کے اس اجتماعی ارادے میں وقت پر ظاہر ہُوا جو آل انڈیا مسلم لیگ کے "لاہور رزولیوشن" یا جیسا کہ وہ عام طور پر مشہور ہے "پاکستان رزولیوشن" میں موجود ہے اور جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاس کیا گیا۔"

اس رزولیوشن کا تیسرا پیرایہ تھا:

"طے پایا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اس سالانہ جلسے کی یہ قطعی رائے ہے کہ کوئی دستوری تجویز اس ملک میں اس وقت تک قابلِ عمل اور مسلمانوں کے لیے قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتی جب تک اُسے مندرجہ ذیل بنیادی اصوُل کی بنیاد پر مرتب نہ کیا جائے:

یہ کہ ایسی باہم ملحق جغرافی اکائیوں کو منطقوں میں تقسیم کر دیا جائے اور علاقوں اور سرحدوں کی ضرُوری تبدیلی کے ساتھ ان منطقوں کی اس طرح تشکیل کی جائے کہ وہ علاقے جن میں مسلمان بلحاظ تعداد اکثریت میں ہیں مثلاً: ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقے "آزاد مملکتوں" میں یکجا کر دیے جائیں جن میں شامل اکائیاں خود مختار اور آزاد رہیں گی۔"

یہ ریزولیوشن جو ۱۹۴۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ نے پاس کیا، بڑی حد تک اس تجویز پر مبنی تھا جو اقبال نے ۱۹۳۰ء میں اپنے خطبۂ صدارت میں پیش کی تھی اور جسے مسلم لیگ نے اس وقت منظور نہیں کیا تھا، فرق صرف اتنا ہے کہ اب مُسلم لیگ نے بنگال اور آسام کے مسلمانوں کے لیے مشرق میں ایک اور آزاد اسلامی مملکت کی تشکیل کی ضرُورت پر زور دیا۔

مسلم لیگ کے اس ریزولیوشن پر ملک کے طُول وعرض میں بحث ہو رہی تھی کہ پاکستان پر ڈاکٹر امبیڈکر کی معرکۃ الآرا کتاب شائع ہوئی۔ پاکستان کی مخالفت یا

موافقت میں جتنی کتابیں لکھی گئیں، ان میں ڈاکٹر راجندر پرشاد کی کتاب "منقسم ہندوستان" کے سوا کوئی اور اتنے تبحر اور منطقی استدلال کے ساتھ نہیں لکھی گئی۔

ڈاکٹر امبیڈکر کے استدلال سے ہمیں یہاں کوئی سروکار نہیں لیکن جب لاہور ریزولیوشن کے پاس ہونے کے تقریباً ایک سال بعد جنگ کے سخت ترین مرحلے میں کرپس اپنی تجویز لے کر آئے تو ان میں بھی مسلمانوں کے حق خود ارادیت اور آزادی کو تسلیم کیا گیا تھا۔ جو بالواسطہ پاکستان کے اصُول کو تسلیم کرنے کے برابر تھا۔ ان تجاویز میں یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ اگر برطانوی ہند کا کوئی صُوبہ نئے دستور کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ ہو تو وہ علیحدگی اختیار کر سکتا ہے اور ایسے علیحدگی اختیار کرنے والے صُوبوں سے برطانوی حکومت اُسی طرح صلح دپیمان کرے گی جیسے ہندوستان کی یونین سے۔

اس کے بعد جب ۱۹۴۲ء میں کانگریس جیل گئی تو سب سے پہلے ہندوستان کی جس سیاسی جماعت نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ پاکستان کے اصُول کو تسلیم کیا وُہ ہندوستان کی اشتمالی جماعت تھی۔ گاندھی جی جناح ملاقاتوں کی ناکامی پر پی سی جوشی نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا ہے "انہیں پھر ملاقات کرنی چاہیے۔"

پی سی جوشی نے تسلیم کیا ہے کہ جو مسلم قومیتیں ہندوستان کی شمال مغربی اور شمال مشرقی سرحدوں پر آباد ہیں ان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے گھروں میں آزاد اور خود مختار رہیں، ان کے غیر منفک حق آزادی کی طرح تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔ اس سے انکار آزادی سے محبت سے انکار کے مماثل ہو گا۔" اسی زمانے میں پی۔سی۔جوشی نے کانگریس اور لیگ کی مفاہمت کی بنیادی تجویز پیش کی تھیں کہ کانگریس اور لیگ دونوں مل کر برطانوی حکومت سے معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں۔ مسلمان قومیتوں کا یہ حق غیر مشروط طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ وہ لیگ کے لاہور ریزولیوشن کی بنیاد پر آزاد خود مختار ریاستیں

قائم کرسکیں۔ پاکستانی مملکت ایک ایسی مجلسِ قانون ساز مرتّب کرے جو پاکستان کے علاقوں کے تمام مُسلم اور غیر مسلم بالغ باشندوں کی رائے کے شمار کی بنا پر منتخب ہو، اس کے بعد کا حصّہ ہندوستان اور پاکستان کی سرحدوں کے متعلق ہے۔ ڈاکٹر امبیڈکر اور پی۔ سی۔ جوشی ہم خیال ہیں کہ وہ علاقے جہاں غیر مُسلموں کی اکثریت ہے وُہ پاکستان میں شامل نہیں رہنے چاہییں۔ ڈاکٹر امبیڈکر کی حد تک تو یہ محبت سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ ڈاکٹر امبیڈکر ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو جُدا گانہ اقوام ہونے کے شدّت سے قائل ہیں لیکن ہندوستان کی اشتمالی جماعت مسلمانوں کو جُدا گانہ قوم نہیں مانتی۔ البتہ سرحدی پٹھانوں، سندھیوں، پنجابیوں، بنگالیوں وغیرہ کو جُدا گانہ قومیتیں تسلیم کرتی ہے۔

یہ ۱۹۴۴ء میں ہندوستان کی اشتمالی جماعت کی رائے تھی، ایک سال بعد جب نئے انتخابات ہو رہے تھے اور پنجاب میں کمیونسٹ پارٹی زیادہ تر سکھوں پر اپنی توجہ مرکوز کر رہی تھی، ادھیکاری کا ایک مضمون چھپا جواب ایک رسالے کی صُورت میں شائع ہو چکا ہے اور جسے اب ہندوستانی اشتمالی جماعت کی رائے سمجھا جا سکتا ہے — ادھیکاری نے قریب قریب آزاد پنجاب تسلیم کر لیا ہے۔ امرتسر، گورداسپور، لدھیانہ، جالندھر کے ضلعے پٹیالہ، نابھ اور بہت سی ریاستیں حصار، لاہور، کرنال، انبالہ کے کچھ تعلقے سب اس ریاست میں شامل کر لیے ہیں، جس کی اصلی حکومت یعنی توازنِ قوّت سکھوں کے ہاتھ میں ہوگا۔ اس کے بعد پنجاب میں مسلمانوں کی تقسیم در تقسیم ہو جاتی ہے۔ سکھ علاقوں میں بھی سب سے بڑی اقلیت مسلمانوں ہی کی رہتی ہے۔ یعنی مُسلمان ۳۴ فی صد ہوں گے۔ سکھ ۳۵ فی صد اور ہندو ۳۱ فی صد۔ اور پنجاب کے مُسلم علاقوں میں صرف راولپنڈی کی پہاڑیاں اور ملتان کے قریب کے ریگستان باقی رہ جاتے ہیں۔

اس تقسیم پنجاب کو راجگوپال اچاریہ نے بہت پہلے مانا تھا اور حال میں کانگریس نے اس کی تائید میں ایک ریزولیوشن پاس کیا ہے۔ ادھیکاری نے وسطِ پنجاب یا سکھ علاقوں کی علیٰحدگی اور حقِ خود اختیاری کی تائید میں یہ حجّت کی ہے کہ یہ تمدّن کا گہوارہ ہے۔ وسطِ پنجاب کی بولی مغربی پنجاب کی بولی سے ذرا مختلف ہے اور گورمکھی رسم الخط کا بھی یہاں رواج ہے۔

انبالہ ڈویژن میں ہندوؤں کی بڑی اکثریت ہے اور ان کا تمدّن بھی یو پی کے باشندوں سے ملتا ہے۔ مسلم لیگ کا ۱۹۴۰ء کا ریزولیوشن بھی ایک حد تک علاقوں اور سرحدوں کے ردّوبدل کا قائل ہے اور اقبالؒ نے بھی اس کی وضاحت کر دی تھی۔ دراصل ہم نے یہ ساری بحث یہاں اس لیے کی ہے کہ اس پس منظر میں اقبالؒ کی رائے پڑھی جائے جو انہوں نے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت میں دی تھی۔ "قسمت انبالہ اور شاید بعض ایسے اضلاع کو خارج کر دینے کے بعد جن میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ یہ علاقہ رقبہ کے اعتبار سے کم اور آبادی کے لحاظ سے اور زیادہ مسلمان ہو جائے گا۔ ان حصّوں کے خارج کر دینے کے بعد یہ ریاست اور زیادہ منظّم ہو سکے گی اور اپنے رقبے میں غیر مسلم اقلیتوں کی اور اچھی طرح حفاظت کر سکے گی۔"

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض فرقہ واری یا قومی بنیاد پر حقِ خود ارادیت کافی بالذات ہے۔ اگر پاکستان میں زمینداروں، سرمایہ داروں اور مہاجنوں ہی کا راج رہے تو اس سے کیا فائدہ؟ اشتمالیت بھی قوموں کے حقِ خود ارادیت کو صرف اسی حد تک مانتی ہے کہ اس سے مزدوروں اور عوام کے حق تلف نہ ہوں اور اس سے مزدوروں کی بین الاقوامی صف کی یک جہتی اور اتحاد میں فرق نہ آئے۔

سٹالن نے قومی حقِ خود ارادیت پر بحث کرتے ہوئے اپنے مضمون "مارکسیت اور قومی مسئلہ" میں لکھا ہے: "تمام ممالک کی جمہوری اشتراکی پارٹیاں اس کا اعلان

کرتی ہیں کہ اقوام کو خود ارادیت کا حق حاصل ہے، حقِ خود ارادیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر قوم کو خود ہی اپنی قسمت کے تصفیے کا حق حاصل ہے۔ کسی اور کو اس کا حق نہیں کہ زبردستی کسی قوم کی زندگی میں دخل دے، اس کے مدارس اور اداروں کو تباہ کرے۔ اس کے عادات واطوار کو تہس نہس کر ڈالے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جمہوری اشتراکی پارٹیاں کسی قوم کے ہر طور وطریق کو قبول کرنے کو تیار رہیں کسی قوم کے خلاف جبر و تشدد کا مقابلہ کرنے میں وہ صرف اس حد تک کسی قوم کے حق کا ساتھ دیں گی کہ وہ اپنی قسمت کا اب فیصلہ کرے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس قوم کے ناگوار اوضاع واطوار اور اداروں کے خلاف بھی ہیجان پیدا کرتی رہیں گی تاکہ قوم کے محنت کرنے والے مزدور طبقے کو ان اوضاع واطوار اور اداروں سے نجات ملے۔"

پاکستان اور اشتراکیت

اقبالؒ نے جناحؒ کے نام اپنے خطوط میں بار بار اس پر زور دیا ہے کہ محض قومی یا فرقہ واری بنیاد پر ہندوستان کے شمال مغربی منطقے میں مسلمانوں کا کوئی مستقبل نہیں جب تک کہ معاشی انقلاب کے لیے بھی راستہ ہموار نہ کیا جائے ان میں سے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا مکتوب بہت اہم ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:

" لیگ کو بالآخر یہ تصفیہ کرنا پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں کی نمائندہ رہے گی یا مسلم عوام کی جنہوں نے اب تک بالکل بجا طور پر اس میں دلچسپی نہیں لی ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ کوئی تنظیم جو اوسط مسلمان کی (معاشی) حالت کی بہتری کی امید نہ دلائے وہ ہمارے عوام کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکے گی۔"

اقبالؒ اسی خط میں لکھتے ہیں :

"نئے دستور کے تحت اعلیٰ خدمات، اعلیٰ طبقے کے لوگوں کے فرزندوں کے لیے مخصوص ہو جاتی ہیں۔ کم تر خدمات وزراء کے دوستوں اور عزیزوں کو ملتی ہیں۔ دوسرے امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے عام طور پر مسلمانوں کی حالت سدھارنے کا خیال تک بھی نہیں کیا۔ روٹی کا مسئلہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان اب یہ محسوس کر رہا ہے کہ گذشتہ دو سو برس سے وہ پست سے پست ہوتا جا رہا ہے۔ عام طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس کی غربت کا باعث ہندو ساہوکاری یا سرمایہ داری ہے۔ یہ اب تک اس پر اچھی طرح روشن نہیں ہوا کہ بیرونی حکومت بھی اس کی نکبت کی برابر کی ذمہ دار ہے لیکن یہ احساس پیدا ہو کے رہے گا۔

"جواہر لال نہرو کی دہری اشتراکیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہو گی۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت و افلاس کے مسئلے کو کیونکر حل کیا جائے۔ لیگ کے پورے مستقبل کا دارومدار اس مسئلے کے متعلق لیگ کے لائحہ عمل پر ہے۔ اگر لیگ اس قسم کی توقعات نہ بندھا سکی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے رخ رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اِس مسئلے کا حل قانونِ اسلام کے نفاذ میں اور جدید تصورات کی روشنی میں اس قانون کی مزید نشوونما میں موجود ہے۔

"قانونِ اسلام کے دیرینہ اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر یہ اصولِ قانون اچھی طرح سمجھا جائے اور دیانت سے برتا جائے تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا حق آسانی سے پہنچ سکے گا۔ لیکن شریعت

اسلامی کا نفاذ یا اس کا نشوو نما اس ملک میں اسی صورت میں ممکن ہے کہ آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم کی جائیں۔

"کئی سال سے میرا سچا اعتقاد یہی ہے اور اب بھی میں اس کو مسلمانوں کے لیے روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں اور ہندوستان میں امن کے اصول کا بھی اس کے سوا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ اگر یہ صورت (ہندوستان کی تقسیم) ہندوستان میں ناممکن رہی تو پھر خانہ جنگی کے سوا کوئی اور مفر نہیں اور سچ پوچھیے تو ہندو مسلم فساد کی صورت میں خانہ جنگی کچھ عرصے سے جاری ہے۔"

جناحؒ کے نام اسی تاریخی خط میں اقبال نے اسلامی اشتراکیت کا سب سے اہم نکتہ بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کے سیاسی اور معاشی نظام کا اگر موجودہ اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو یہ اشتراکی جمہوریت ہو گی۔ لینن کی اشتمالی پارٹی کا بھی یہی نام تھا، اقبالؒ لکھتے ہیں :

> "اسلام کے لیے کسی قابلِ قبول صورت میں اشتراکی جمہوریت کو اختیار کر لینا اور اسے اسلامی قانونِ اصول سے ہم آہنگ بنانا کوئی نیا انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی اور اساسی پاکیزگی کو پھر سے حاصل کرنا ہے۔"

(تلخیص)

○

محمد صفدر میر

اقبال اور سوشلزم

مودودیت کے حوالے سے

ہمارے ملک میں سیاسی اور نظریاتی بحثوں کا معیار مجموعی طور پر نہایت پست رہا ہے۔ لیکن اس ضمن میں جس طرح کی کج بحثی، کم فہمی اور بین حقائق سے چشم پوشی کا مظاہرہ آج کل ہو رہا ہے اس کی نظیر ہماری تحریکِ آزادی کی تاریخ میں پہلے کبھی نہیں ملتی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے، اور ہمارے ملک کی نوجوان نسل اب اس سے اچھی طرح آگاہ ہو چکی ہے، کہ جس طبقے کے تصرّف میں اس وقت وسائل ابلاغِ عامہ کا معتدبہ حصّہ موجود ہے، اس کے پاس نہ حقائق کو دیکھنے والی آنکھ ہے، نہ واقعات سے نتائج اخذ کرنے والا دماغ ہے اور نہ اپنے ملک کے عوام کے مسائل کے بارے میں درد رکھنے والا دِل ہے۔

لیکن سیاسی اور نظریاتی مسائل کے سلسلے میں کج بحثی، کم فہمی اور بیّن حقائق سے چشم پوشی کی ایک اور وجہ بھی ہے اور وُہ یہ ہے کہ جو طاقتیں، اندرُونِ مُلک یا بیرونِ مُلک، پاکستان کی آزادی، خود مختاری، یک جہتی اور پاکستانی قوم کی معاشی، سیاسی اور تہذیبی بہبُود کے خلاف صف آرا ہیں وُہ پاکستانی عوام کی حالیہ بیداری سے سخت خوفزدہ ہو گئی ہیں اور گزشتہ زمانے کی بہ نسبت کہیں زیادہ شدّت کے ساتھ عوام کے شعُور پر حملے کر رہی ہیں تاکہ اُن کو حقائق سے بے خبر رکھ سکیں اور کج بحثی میں اُلجھا کر واقعات سے صحیح نتائج اخذ کرنے سے روک دیں حتّیٰ کہ اُن کے ذہن سے پاکستان کی نظریاتی اساس کو بھی محو کر دیں۔

پاکستان کی نظریاتی اساس، جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اُس طویل جدّ وجہد کے دوران تشکیل پذیر ہوئی جو برّعظیم ہند کے مسلمانوں نے پچھلے دو سو برس میں مغرب کی استعماری طاقتوں اور اُن کے گماشتوں کے خلاف جاری رکھی ہے۔ یُوں تو ہماری تحریکِ آزادی کے سبھی عظیم علمبرداروں نے اس نظریاتی اساس کے اصُولوں کو اپنے افکار و خیالات کا موضوع بنایا ہے لیکن یہ بیّن حقیقت ہے کہ اقبالؒ کے کلام میں، چاہے وُہ شعر کی صُورت میں ہو یا علّامہ کے خطبات، خطوُط اور دُوسری نثری تحریروں کی شکل میں ہو، پاکستان کی آزاد مملکت کی نظریاتی اساس اپنی مکمل ترین شکل میں موجُود ہے۔

علّامہ کے کلام میں اس نظریاتی اساس کے اصُول و تفاصیل، متعلّقات و مضمرات سب شامل ہیں۔ ظاہر ہے کہ علّامہ قرآنِ حکیم کو اور قرآنِ حکیم کی روشنی میں حقائق کو دیکھنے والی نظر کو پاکستان کی نظریاتی اساس کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ وہ اِس قاعدہ کلیہ پر عمل کرتے ہوئے جدید زمانے کے قومی اور بین الاقوامی معاشرتی، تاریخی، سیاسی اور معاشی حالات کا مطالعہ کرتے تھے اور مسلمانوں کے لیے اور بالخصوص برّعظیم کے مسلمانوں

کے لیے جدید زندگی کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی غرض سے نئے مقاصد اور طریق کار کا تعین کرتے تھے۔ اُن کا ایمان تھا کہ قرآن حکیم ازلی اور ابدی حکمت کا ایسا لازوال سرمایہ ہے جو تمام زمانوں کے لیے اور تمام بنی نوعِ انسان کے لیے اور ہر قسم کے مخصوص حالات کے لیے انفرادی اور اجتماعی فلاح و بہبود کی راہ متعین کرتا ہے۔ اسی ایمان کو عمل میں لاتے ہوئے علامہ نے ایک طرف تو کانگریسی علما کے مذہبِ فکر کے برخلاف برعظیم کے لیے مسلمانوں کے لیے اُن کی ایک الگ آزاد اور خود مختار مملکت کا نصبُ العین رکھا اور دوسری طرف اس مملکت کی ہیئتِ اجتماعیہ کے بارے میں ایک واضح معاشرتی نہج کا تعین کیا۔

مودودیت کا نصبُ العین ہرگز وہ نہیں تھا جو علامہ نے مسلمانانِ ہند کے سامنے رکھا تھا۔ جداگانہ مملکت کے لیے مسلمانوں کی تحریک کے آغاز میں مودودی صاحب نے بعض دوسرے انتشار پسندوں کی طرح اس تحریک میں پھوٹ ڈالنے کی غرض سے ہندو اور مسلم ریاستوں کی فیڈریشن یا کنفیڈریشن کا منصوبہ پیش کیا اور جب مسلمانوں نے اس دامِ فریب میں آنے سے صاف انکار کر دیا اور مکمل طور پر آزاد اور خود مختار ریاست کے تصور کی تشکیل کرنے لگے تو مودودی صاحب نے پاکستان اور پاکستان تحریک کے قائدین اور مسلم لیگ کی کھلّم کھلا مخالفت شروع کر دی۔

آج مودودی صاحب یہ کہنے سے نہیں ہچکچاتے کہ انہوں نے پاکستان کی کبھی مخالفت نہیں کی۔ لیکن جن لوگوں نے "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" کا تیسرا حصہ پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ نظریۂ پاکستان اور اس کے مؤیدین قائدین اور کارکنوں کے خلاف اس سے زیادہ زہریلی کتاب لکھنے کی توفیق نہ کسی کانگریسی مسلمان عالم کو ہوئی اور نہ کسی کانگریسی یا مہاسبھائی ہندو کو ہوئی اور نہ کسی انگریز شہنشاہیت کے علمبردار کو ہوئی۔

آج مودودیت کا پورا پریس ایڑی چوٹی کا زور لگا کر اپنے آپ کو محبِّ پاکستان اور محبِّ قائداعظمؒ اور محبِّ اقبالؒ ثابت کرنے پر تلا ہوا ہے لیکن اُن کی ساری کوششیں پاکستانی عوام کے ذہن سے مذکورہ کتاب کا ایک حرف بھی مٹا نہیں سکتیں جس کے ۲، ۲ صفحات کی ایک ایک سطر پاکستان دشمنی کی گواہی دے رہی ہے۔

پاکستان قائم ہو چکا ہے۔ اسے قائم ہوئے بائیس ۲۲ برس ہو چکے ہیں۔ ہندوستانی حکمران طبقے کی ساری کوششیں اور بین الاقوامی استعمار کی ساری سازشیں اس مملکت کو نہیں مٹا سکیں اور نہ کبھی مٹا سکیں گی۔ مودودی صاحب لاکھ اپنی فیڈریشن اور کانفیڈریشن کی سکیم کو، جو اُن کی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" کے پہلے اور دُوسرے حصے پر مشتمل ہے، خوبصورت سے خُوبصورت طباعت میں پیش کرتے رہیں اور اُن کے حواری اس پاکستان دشمن منصُوبے کی ترویج و اشاعت کرتے رہیں، پاکستان کی آزاد اور خود مختار حیثیت کو بفضلِ تعالیٰ کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

اقبالؒ کے کلام کا اثر پاکستان کے مسلمانوں کے شعُور پر اتنا کچّا نہیں ہے کہ کسی تیز و طرّار صحافی کی تحریروں سے مندمل ہو جائے، چاہے وہ صحافی اپنے آپ کو کتنا ہی بڑا عالمِ دین کیوں نہ سمجھے۔ ابوالکلام آزاد نے اس سلسلے میں کیا تیر مار لیا تھا کہ پاکستانی قوم ابوالکلام آزاد کے ایک زلّہ بردار فتنے کی تاب نہ لا سکے۔

پچھلے کچھ برسوں سے مودودیت کا نظریاتی محاذ اقبال کے دُوسرے نصب العین کو مٹانے پر تُلا ہوا ہے۔ علّامہ نے قرآنِ حکیم کی روشنی میں جدید زمانے کی بین الاقوامی کشمکش کا تجزیہ کیا اور پاکستان کی آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت کا تصوّر پیش کیا۔ اس سے آگے بڑھ کر اُنہوں نے اس بین الاقوامی طبقاتی کش مکش کا بھی قرآنِ حکیم کی ہی

روشنی میں تجزیہ کیا۔ اور پاکستان کے لیے اور تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک اسلامی ہیئتِ اجتماعیہ کا تعین کیا، جس میں وُہ طبقاتی کش مکش کا ایک ایسا حل ہمارے سامنے لائے جو قرآنی اور اسلامی ہوتے ہوئے جدید زمانے کے مخصوص حالات کا احاطہ کر سکے۔ یہی حل علامہ کا سب سے بڑا اجتہاد ہے اور اسی اجتہاد کی نفی کے لیے مودُودیت کی ساری کوششیں آج کل صَرف ہو رہی ہیں۔

مودودیت کی حالیہ تگ ودو اور اس کی طرف سے پاکستانی مُسلمانوں کی تھوک پیمانے پر تکفیر اسی وجہ سے ہے کہ آج کا مُسلمان علامہ اقبال کے اس فکری اجتہاد کو عملی صُورت دینے کے لیے ایک ہمہ گیر تحریک کی صُورت میں میدان میں اُتر آیا ہے۔ مسلمانوں کی اس نئی تحریک کا ردِّ عمل بھی مودودی جماعت کی طرف سے وُہی ہُوا ہے جو پاکستان قائم کرنے کی تحریک کے زمانے میں ہُوا تھا یعنی مودُودی مذہبِ فکر سے اتفاق نہ کرنے والوں تمام مسلمانوں کو یعنی ہزار میں سے ۹۹۹ کو دائرہ اسلام سے خارج کر دو۔

مودودیت کی طرف سے اس کافرسازی کی مہم کا ہدف وُہ نوجوان ہیں جو علامہ اقبالؒ کے تتبع میں یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی ہیئتِ اجتماعیہ میں سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج پرستی کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید یہ کہ جدید زمانے کی بین الاقوامی طبقاتی کش مکش میں اسلام کی حیثیت بھی "ایک قسم کے سوشلزم" کی ہے۔ جیسا کہ اُنہوں نے خواجہ غلام السیّدین کے نام ایک خط میں لکھا۔ مزید یہ کہ:

> "—— اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کو کسی موزوں شکل میں اور اسلام کے قانونی اصُولوں کی مُطابقت میں قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔"

جیسا کہ اُنہوں نے قائدِ اعظم کے نام ایک خط میں لکھا۔ مزید یہ کہ:

اگر بالشویزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے، تو
بالشویزم اسلام کے بہت ہی قریب آجاتا ہے۔"
جیسا کہ علامہ نے سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام ایک کھلے خط میں لکھا
علامہ کے اسی قسم کے خیالات سے متاثر ہو کر قائداعظمؒ نے پاکستانی معیشت
کی بنیاد کو "اسلامی سوشلزم" کا نام دیا تھا۔ ۱۹۴۳ء ہی میں اُنہوں نے پاکستان کے
آئندہ سیاسی ڈھانچے کے متعلق واضح الفاظ میں فرمایا تھا کہ:
" یہ ایک عوامی حکومت ہوگی۔ اور یہاں میں جاگیرداروں اور
سرمایہ داروں کو ایک تنبیہ کر دوں، جو ہمارے ذرائع پر ایک
ایسے نظام کے وسیلے سے پھل پھول رہے ہیں، جو اس درجہ ظالمانہ،
اس درجہ قبیح ہے اور اس نے انہیں اس درجہ خود غرض بنا دیا
ہے کہ ان کے ساتھ عقل کی کوئی بات کرنا بھی مشکل ہو گیا ہے۔ عوام
کی لوٹ کھسوٹ ان کے خون میں شامل ہو گئی ہے۔ اُنہوں نے اسلام
کے سبق بھلا دیے ہیں۔ حرص اور خود غرضی نے ان لوگوں کو اس بات
پر مائل کر رکھا ہے کہ دوسروں کے مفادات کو اپنے مفادات کا مطیع
بنا کر موٹے ہوتے جائیں۔ یہ سچ ہے کہ آج ہم باقتدار نہیں ہیں۔ میں
گاؤں میں گیا ہوں۔ وہاں لاکھوں کروڑوں کی تعداد میں ہمارے عوام ہیں جن
کو دن میں ایک وقت کی روٹی نصیب نہیں ہے۔ کیا یہی تہذیب ہے؟
——— ۔ کیا یہی پاکستان کا مقصود ہے؟ کیا تم تصور کر
سکتے ہو لاکھوں کروڑوں عوام کو لوٹا گیا ہے اور انہیں ایک وقت کی
روٹی بھی نصیب نہیں ہے؟ اگر پاکستان کا یہی تصور ہے تو میں
اس کے حق میں نہیں ہوں۔ اگر یہ لوگ (سرمایہ دار اور جاگیردار) عقلمند

ہیں تو انہیں زندگی کے جدید حالات کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ
کرنا ہوگا۔ اگر وہ ایسا نہ کرسکے تو ان کا خدا ہی حافظ ہے۔ ہم ان کی
کوئی مدد نہیں کریں گے ۔" (آل انڈیا مسلم لیگ، دہلی سیشن ۱۹۴۳ء)

آج کل مودودی خیال اور مذہب فکر کے نمائندے نوجوانوں کی نئی تحریک کے عزم اور ہمہ گیری سے گھبرا کر اس پر ایک نئے انداز سے حملہ آور ہو رہے ہیں۔ کبھی وہ یہ کہتے ہیں کہ "اسلامی سوشلزم" کی ترکیب خلافِ اسلام ہے کیونکہ اسلام کے ساتھ کسی چیز کا پیوند نہیں لگایا جاسکتا، جیسے قائداعظم اس ترکیب کو استعمال کرنے سے یہ مدعا رکھتے تھے کہ اسلام کی پاکیزگی کو کسی پیوند سے ملوّث کریں۔ قائداعظم پر اس نئے حملے کے ساتھ ساتھ وہ یہ پروپیگنڈا بھی کرتے ہیں کہ سوشلزم کی اساس دہریّت اور مادّیت کے فلسفے پر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سوشلزم محض معاشرے کی اقتصادی ہیئت کا نام نہیں ہے، بلکہ ہر سوشلسٹ لامحالہ دہریت کا بھی علمبردار ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اس حد تک جاتے ہیں کہ سوشلزم کا مطلب ہی دہریت بتاتے ہیں اور اس طرح عوام کو نوجوانوں کی نئی تحریک کے خلاف اُبھارنا چاہتے ہیں۔

پھر وہ یوں "استدلال" فرماتے ہیں کہ سوشلزم دراصل سرمایہ داری کی ضد کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تو اسلامی اقتصادی نظام کی ضد ہے اور ان کے قول و فعل کے مطابق اسلامی اقتصادی نظام سرمایہ داری نظام ہی کی ایک شکل ہے۔ اس طرح وہ سرمایہ داری کو اسلام کے عین مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس مردود نظامِ معیشت کو اسلام کے نام پر پاکستان اور پاکستانی عوام پر مسلّط رکھنا چاہتے ہیں۔

حقیقتِ حال یہ ہے اور اس حقیقتِ حال سے مودودی مذہب فکر کے لوگ عوام کو بے خبر رکھنا چاہتے ہیں کہ سوشلزم بنیادی طور پر اس طرزِ فکر کا نام ہے جو فرد اور اجتماع کے مابین تعلقات میں اجتماع کو فرد پر فوقیت دیتا ہے اور فرد کی فلاح و بہبود

کو معاشرے کی فلاح و بہبود کا جُز قرار دے کر معیشت کا نظم و ضبط ترتیب دیتا ہے۔ سوشلزم کے لغوی معنی اجتماعیت کے ہیں اور اس کا مرکزی نکتہ وہی ہے جو علامہ اقبالؒ کے اس شعر میں ظاہر ہُوا ہے:

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرُونِ دریا کچھ نہیں

چلتے چلتے مودودی صاحب کی "اقبال دوستی" کا تذکرہ ہو جائے۔ مودودی خیال کے لوگ سوشلسٹوں پر تو یہ الزام لگاتے نہیں تھکتے کہ سوشلسٹوں نے علامہ اقبال کو فاشسٹ کہا لیکن کبھی اپنے گریبان میں منہ ڈال کر نہیں دیکھتے کہ بعینہٖ یہ الزام ان پر بھی وارد ہوتا ہے۔ علامہ کے اس شعر کو مودودی صاحب فاشزم کے فلسفے کے ضمن میں پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"اُنہوں نے اپنی قوم کی بھلائی کے لیے معاشی و تمدنی اصلاح کا جو پروگرام بنایا اس کو سیدھے سادے معقول طریقے سے نافذ کرنے کی بجائے ایک نہایت لغو اجتماعی و سیاسی فلسفہ گھڑا جو بے شمار مبالغہ آفرینیوں اور علمی حماقتوں کا مرکب تھا۔ اُنہوں نے پہلے یہ مقدمہ قائم کیا کہ "فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں" پھر اس پر یہ ردّا چڑھایا کہ ربطِ ملّت میں جو فرد شامل نہیں ہوتا یا اس ربط کے قیام میں مانع ہوتا ہے اسے واقعی کچھ نہ دینا چاہیے۔" (جدید معاشی نظریات صفحہ ۷۶-۷۷)

بہر حال یہ تو جملۂ معترضہ تھا۔ سوشلزم کا اصل الاصُول یہ ہے کہ یہ معاشرے کی فلاح کو فرد کی فلاح پر ترجیح دیتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کا فلسفہ اس کی ضد ہے اور یہاں فرد کی بے قید حرص و ہوس کو اصل الاصُول کا درجہ حاصل ہے جیسے کہ قائدِ اعظم کے مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ مودودی صاحب سوشلزم اور سرمایہ

داری کے ان متضاد اصُولوں کی حقیقت سے ناواقف ہوں، وہ خود فرماتے ہیں

" سوشلزم کے اصلی معنی ہیں" اجتماعیت" اور یہ اصطلاح اس انفرادیت (انڈوجوئلزم) کے مقابلے میں بنائی گئی تھی جس پر جدید سرمایہ داری کا نظام تعمیر ہُوا تھا۔ اس نظام کے تحت بہت سے مختلف نظریے اور مسلک کارل مارکس سے پہلے پیش کیے جانے شروع ہو گئے تھے جن کا مشترک مقصد یہ تھا کہ کوئی ایسا نظامِ زندگی بنایا جائے جس میں بحیثیتِ مجمُوعی پورے اجتماع کی فلاح ہو۔ " (جدید معاشی نظریات صفحہ ۴۵)

اس اقتباس سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم ثابت کریں کہ خود مودُودی صاحب جو آج کل سوشلزم کی ہر شکل کو دہریت سے موسُوم کرنے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں بڑی اچھی طرح اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ ہر قسم کی سوشلزم کے درمیان بنیادی مشترکہ اصُول دہریت نہیں بلکہ" اجتماعیت" ہے جو سرمایہ داری کے اصل الاصُول" انفرادیت" کی ضد ہے اور ہر قسم کی سوشلزم کا مشترک مقصد یہ ہے کہ" کوئی ایسا نظامِ زندگی بنایا جائے جس میں بحیثیتِ مجموعی پورے اجتماع کی فلاح ہو۔"

• یہی وجہ ہے کہ علاّمہ اقبال" اسلام کو" ایک قسم کا سوشلزم بتاتے ہیں اور قائدِ اعظم" "اِسلامی سوشلزم" کا نعرہ بلند کرتے ہیں ۔

• یہی وجہ ہے کہ آج کا پاکستانی نوجوان سوشلزم کو معاشی طور پر — اور ہم اصرار سے کہتے ہیں کہ محض معاشی طور پر —— اسلام کی تعبیر سمجھتا ہے ۔ جیسے "ضربِ کلیم" میں علاّمہ" اشتراکیت" نامی نظم میں رُوس کے معاشی تجربے ہی کی روشنی میں فرماتے ہیں :

جو حرفِ قُلِ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اِس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

• یہی وجہ ہے کہ موڈودی مذہبِ فکر کے نمائندے آج کل پُورے زور شور سے اس کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ سوشلزم کو" ہرقسم کی سوشلزم" کو جس میں بقولِ اقبال اسلام بھی شامل ہے، دہریت کا نام دے دیں۔

پاکستان کے نوجوان اقبال کے مقاصد سے پوری طرح واقف ہیں۔ اُنہوں نے اقبال سے" اسلامی اجتماعیت" یعنی" اسلامی سوشلزم" کا پُورا سبق سیکھ لیا ہے۔ یہاں میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب" فکرِ اقبال" سے ایک اقتباس دے کر ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ پاکستانی نوجوانوں نے وہی سبق پڑھا ہے جو اقبال نے پڑھانا چاہا۔ یعنی اسلام کے مجموعی طرزِ فکر کے ذریعے سے جدید سوشلزم کی تکمیل۔ خلیفہ عبدالحکیم جاوید نامہ کے اس حصے پر تبصرہ کرتے ہوئے جس میں جمال الدین افغانی اشتراکی رُوس کو خطاب کرتے ہیں فرماتے ہیں :

" اسلام کے انقلاب کے بعد رُوسی اشتراکیت تک مشرق میں کوئی ایسی حرکت پیدا نہ ہُوئی جسے انقلابی کہہ سکیں۔ یعنی جس نے سیاست اور معیشت اور نظریاتِ حیات کو یکسر بدل ڈالا ہو۔ صحیح معنوں میں انقلاب اسی کو کہہ سکتے ہیں جو اشتراکیت نے پیدا کیا۔ اشتراکیت قدیم معاشرت میں محض رخنے پیدا کرنے اور ٹانکے یا پیوند لگانے کی قائل نہ تھی۔ اِس نے قدیم اداروں کی بیماری کا علاج کوئی دوا یا غذا تجویز نہ کیا بلکہ ایسی جرّاحی جو اعضائے فاسد کی قطع و برید سے دریغ نہ کرے۔ جہاں اشتراکیت کو کامیابی ہوئی وہاں کوئی ادارہ اور کوئی طریقہ بھی اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہ سکا۔ قیصریت کا صفایا ہوگیا۔ جاگیرداری کا خاتمہ ہُوا، سرمایہ داری کا نام و نشان مٹ گیا۔ .... جمال الدین افغانی کی رُوح اس تمام انقلاب کا جائزہ لیتی ہے اور اس سلسلے میں وہ اِس انقلابی ملت :

کے سامنے اسلام کی انقلاب آفرین تعلیم کو پیش کرتی ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ تم نے تخریبی اور سلبی کام تو خوب کیا لیکن اس کا ایجابی پہلو فقط اسلام پورا کر سکتا ہے۔ تم اگر درحقیقت نئی تہذیب پیدا کرنا چاہتے ہو تو مغرب کی جانب مت دیکھو۔ اس تقلید اور مسابقت میں تم اس کے رنگ میں رنگے جاؤ گے۔ یہ مغرب "لا" سے "الّا" کی طرف نہیں بڑھ سکا اور مادیت کے آب وگل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ارتقائے زندگی کا ایک قدم نفی کی طرف اور دوسرا اثبات کی طرف اٹھتا ہے۔ اگر تم جدید نظامِ عالم پیدا کرنا چاہتے ہو تو اب وقت ہے کہ تم اثبات کی طرف آجاؤ۔

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں
سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں
کردۂ کار خداوندان تمام
بگذر از لا جانبِ الّا خرام
درگزر از لا اگر جویندۂ
تا رہِ اثبات گیری زندۂ

جس انقلاب آفرینی پر تم فخر کرتے ہو اس کا سبق دنیا کو سب سے پہلے قرآن نے پڑھایا تھا کہ لا قیصر و لا کسریٰ ـــ اے ملّتِ روس تم نے ہمت کر کے اسلام کے ایک حصّے کو آئینِ حیات بنایا ہے۔ اگر تم باقی ماندہ حصّے کو بھی اپنا لو تو اس فرسودہ ملّت کی جگہ لے لوگے۔ قرآن جن صداقتوں کو پیش کرتا ہے وہ سرمدی حقائق ہیں۔ وہ کسی خاص امّت کا اجارہ نہیں۔ امتیں تو از روئے قرآن پیدا ہوتی اور اپنا وقت پورا کر کے فنا ہوتی رہتی ہیں۔ امتیں فانی ہیں لیکن اسلام ایک ابدی حقیقت ہے جو امتوں سے بھی ماورا ہے اور زمان و مکاں سے بھی۔ خود قرآن نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اگر تم اس آئین کے پابند نہ رہے

تو اُسے دوسروں کے حوالے کر دیا جائے گا جو اُسے جزوِ حیات بنائیں گے۔" (فکرِ اقبال۔ صفحہ ۲۶۲-۲۶۸)

اسلامی سوشلزم کا نعرہ سوشلزم کے نام سے اللہ کی طرف جانے کا اعلان ہے۔ اس اعلان پر عوام میں اس کی حالیہ مقبولیت کے مظاہرے پر مودودی مذہبِ فکر کے نمائندے اس قدر بوکھلا گئے ہیں کہ انہوں نے ہر اس شخص کی "زبان گدی سے کھینچ لینے کا عزم کر لیا ہے جو پاکستان میں سوشلزم کا نام لے۔

اس نئی مودودی تحریک کا ایک پہلو بہت مضحکہ خیز ہے۔ وہ ہے اقبالؒ کے کلام میں تحریف اور تاویل۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

سیّد اسعد گیلانی چٹان کے ۲ تا ۸ جون ۱۹۶۹ء کے پرچے میں اقبالؒ کے نظریاتی ارتقاء کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آغاز میں اقبال سوشلزم کے حق میں تھے (اس کے ثبوت میں گیلانی صاحب ضربِ کلیم کی نظم "اشتراکیت" اور ارمغانِ حجاز کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کا حوالہ دیتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ علامہ کی یہ نظمیں ان کی زندگی کے آخری دور کی پیداوار ہیں) اور بعد میں اس سے متنفر ہو گئے۔ موخرالذکر صورتِ حال کے ثبوت میں گیلانی صاحب ضربِ کلیم ہی کی اس نظم کا حوالہ دیتے ہیں جو اشتراکیت والی نظم کے فوراً بعد رکھی گئی ہے اور جس کا عنوان "کارل مارکس کی آواز" ہے۔ اس نظم کے عنوان ہی سے ظاہر ہے کہ کارل مارکس مخاطب نہیں بلکہ متکلم ہے اور سرمایہ داری کے معاشی حکیموں کو خطاب کر کے ان سے کہہ رہا ہے کہ:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیمِ معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خمدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش

جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہیں، عقلِ عیار کی نمائش

اس کے بارے میں گیلانی صاحب یوں تاویل فرماتے ہیں کہ "چنانچہ اقبال کی قلبی روشنی نے جلد ہی اس گمراہی کے بارے میں فیصلہ دینے پر مجبور کر دیا۔ اور اس نے کتاب اللہ کو ہاتھ میں لیے ہوئے مارکس سے مخاطب ہو کر کہا:"

بالِ جبریل کی مشہور نظم "لینن خدا کے حضور میں" کی تاویل فرماتے ہوئے ان تمام نعروں کو جنہیں علامہ سرمایہ داری کے معروف نعرے قرار دیتے ہیں اور جن کا پردہ چاک کرنے کے لیے لینن خدا کے حضور میں پہنچتا ہے، ان سب کو گیلانی صاحب سوشلزم کے پلڑے میں ڈال دیتے ہیں۔ یعنی اقبال تو سرمایہ داروں کے بارے میں لینن کی زبان سے کہہ رہا ہے کہ "پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات" لیکن گیلانی صاحب مُصر ہیں کہ اقبال اس مصرعے میں لینن کی زبان سے سوشلزم پر طعن کروانا چاہتے تھے۔
شعرِ اقبال را بہ مدرسۂ مذہبِ مودودی کہ برد۔

اسی طرح گیلانی صاحب اقبال کے اِس شعر کا مطلب سوشلزم پر چسپاں فرماتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ "طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی"۔

یہ شعر پرولتاری ڈکٹیٹرشپ کے بارے میں نہیں بلکہ ریمزے میکڈانلڈ کی لیبر پارٹی کے بارے میں تھا جس کی "پرویزی" کا تجربہ اقبال کو اس وقت ہوا جب وہ راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شریک ہونے کے لیے لندن تشریف لے گئے تھے۔ بالِ جبریل کی جس غزل کا یہ شعر ہے اس پر کافی موٹے لفظوں میں لکھا ہوا ہے "یورپ میں لکھے گئے تھے"۔

پچھلے دنوں سے مودودی مذہبِ فکر کے نمائندے اپنا سارا زور اس بات پر صرف کر رہے ہیں کہ کسی طرح ثابت کیا جا سکے کہ علامہ اقبال نہ تو سوشلسٹ تھے اور نہ ان کے کلام سے کسی

طرح بھی سوشلزم کے حق میں کلمۂ خیر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وُہ اس حد تک تو ہمارے ساتھ اتفاق کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں کہ علامہ اقبال سرمایہ داری، جاگیرداری اور سامراج کے دشمن تھے لیکن اس کے ملزومے کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس سرمایہ داری جاگیرداری اور سامراج دشمنی کی بدولت وہ سوشلسٹ انقلاب کے بھی حامی تھے۔ جس نے ان طاقتوں کے خلاف ہمارے زمانے کا سب سے بڑا جہاد کیا، یا کم از کم اُنہوں نے ۱۹۱۷ء کے انقلاب کی حمایت میں اشعار لکھے تھے یا یہ کہا تھا کہ بالشوزم میں خدا کی ہستی کے تصوّر کو شامل کر دینے سے وُہ اسلام کے بہت نزدیک آجاتا ہے۔ "خضرِ راہ" "لینن خُدا کے حضور میں"، "پس چہ باید کرد" "اشتراکیت" جیسے تمام ایسے مضامین کو یہ حضرات یک قلم منسوخ قرار دیتے ہیں جن میں کسی طرح سے بھی سوشلزم کی حمایت کا کوئی پہلو نکلتا ہو۔

کچھ دن سے ہمارے بعض کرم فرما سوشلسٹ نوجوانوں پر ایک اور طرف سے حملہ کرنے کی کوشش میں مصرُوف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جن صحافیوں کا رجحان "سوشلزم کی نفی پر ہے ان کے مزاج کی اساس نظریۂ پاکستان کے مسلمات پر ہے"۔ دُوسرے لفظوں میں سوشلزم کی نفی نظریۂ پاکستان کی اساس ہے۔ یعنی جو شخص سوشلزم کا حامی ہے وُہ نظریۂ پاکستان کا مخالف ہے۔

اب عجیب بات ہے کہ سوشلزم کے حامیوں میں پاکستان کے بہت سے رہنما آجاتے ہیں۔ اقبال اور قائد اعظم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ تو میں اُوپر بیان کر آیا ہوں۔ لیکن اگر اس قاعدۂ کلیہ کو جو آج کل سوشلسٹ دشمن حضرات استعمال کر رہے ہیں حالیہ سیاسی تحریک میں شامل سیاسی پارٹیوں پر نافذ کیا جائے تو سوائے مودُودی جماعت کے شاید ہی کوئی سیاسی رہنما پاکستان دشمنی کے الزام سے بچ سکے۔ ذوالفقار علی بھٹو اور مولانا بھاشانی کا تو اس ضمن میں نام لینا ہی سعئ لاحاصل ہے

کیونکہ سوشلسٹ دشمنوں کا حملہ ہے ہی ان دو رہنماؤں پر۔

لیکن پھر وہ میاں ممتاز دولتانہ کے بارے میں کیا کہیں گے، جن کی کونسل مسلم لیگ نے اسلامی سوشلزم کو اپنے جدید منشور کی زینت بنایا ہے، کنونشن مسلم لیگ کا کیا کریں گے جس نے ۶۵-۱۹۶۴ء کے انتخابات میں اپنے انتخابی منشور میں اسلامی سوشلزم کو پاکستان کی معیشت میں نافذ کرنے کا اعلان کیا تھا۔ مجیب الرحمٰن صاحب کی عوامی لیگ کا کیا علاج کریں گے جن کے بغیر وہ فروری مارچ کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں جا نہیں سکتے تھے اور جن کی پارٹی کے مقاصد میں سوشلزم کا نفاذ شامل ہے۔ جناب محمود علی قصوری، ولی خان اور محمود الحق عثمانی کا کیا کریں گے جو سوشلزم کے نام لیوا ہیں۔ کیا یہ سب لوگ (اور ان کی پارٹیاں) سوشلزم کا جھنڈا بلند کرنے کے ناتے سے پاکستان دشمن اور اسلام دشمن کہلائیں گی۔ اس طرح تو پاکستانی مسلمانوں کی ایک ہی تعریف قابلِ قبول ہوگی، یعنی ایسا شخص جو سوشلزم کا مخالف ہو یعنی مودودی مذہب فکر کا حلقہ۔

سوشلسٹ دشمن یہ کہتے ہیں کہ یہ اقبالؒ پر سوشلسٹوں کا اتہام ہے کہ وہ سوشلسٹ تھا یا سوشلسٹ خیال کا حامی تھا یا سوشلسٹ تحریک کے بارے میں کبھی اچھے خیالات رکھتا تھا۔

آیئے ذرا اقبال اور سوشلزم کے بارے میں ان ہستیوں کی تحریروں سے استفادہ کریں جنہیں آج کے سوشلسٹ دشمنوں سمیت سبھی پڑھے لکھے حضرات اقبال کے بارے میں سند سمجھتے ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب "فکرِ اقبال" سے کچھ اقتباس تو میں اُوپر ہی درج کر آیا ہوں، ایک دو نمونے ان کی تحریروں سے اور پیش کرتا ہوں:

> اشتراکیت کی تعلیم کا ایک بڑا اہم جزو مسئلہ ملکیت زمین ہے۔ اس کے بارے میں ہر قسم کے سوشلسٹ بھی کمیونسٹوں کے ہم خیال ہیں

کہ سرمایہ داری محنت کشوں سے ناجائز فائدہ حاصل کرنے کی بدترین صُورت ہے جس کے جواز کا از رُوئے انصاف کوئی پہلُو نہیں نکلتا۔ اقبال جسے مسلم سوشلسٹ کہنا چاہیئے ہر قسم کی سوشلزم اور کمیونزم سے اس مسئلے پر اتفاق رائے رکھتا ہے کہ زمین خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کی حقیقت ہوا اور پانی کی سی ہے جس پر کسی کی کوئی شخصی ملکیت نہیں"۔ (ذکرِ اقبال ص ۲۴۷)

علامہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل ہیں۔" (ص ۲۴۸)

یہ نظم (فرمانِ خدا فرشتوں سے) کمیونسٹ مینی فسٹو کا لبِ لباب ہے اور محنت کشوں کے لیے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اشتراکیت کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رائے رکھتے تھے۔ سوا اس کے کہ اس تنظیم جدید نے انسان کے دل و دماغ پر یہ غلط عقیدہ مسلط کر دیا ہے کہ تمام زندگی مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ یا ترقی حاصل کر سکتی ہے۔ علامہ اقبال انسانی زندگی کا مقصود جسمانی ترقی نہیں بلکہ رُوحانی ترقی سمجھتے ہیں۔ رُوحِ انسانی آب و گل کی پیداوار نہیں اور اس کے لیے آب و گل میں پھنس کر رہ جانا اسے غایتِ حیات سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ علامہ کے نزدیک اشتراکیت نے قدیم لغو طریقوں اور اداروں کی تخریب کا کام بہت کامیابی سے کیا ہے۔ جس مذہب کی اس نے تنسیخ کی وہ قابلِ تنسیخ ہی تھا۔ اس نے سلطانی اور امیری اور سرمایہ داری کا خاتمہ کیا اور بہت اچھا کیا۔ کیونکہ ان طریقوں نے مل کر انسانوں کا درجہ حیوانوں سے بھی نیچے گرا دیا تھا۔ اشتراکیت نے کچھ کام تعمیری

کیا اور کچھ تخریبی۔ اس کا ایک پہلو سلبی ہے اور دُوسرا ایجابی۔ اس نے جن اداروں کا قلع قمع کیا اور جن عقائد کو باطل قرار دیا وہ انسان کی رُوحانی ترقی کے راستے میں بھی سدِّ راہ تھے۔ لیکن اشتراکیت نے مادی زندگی میں عادلانہ معیشت کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ حالانکہ اس تمام انقلاب کا مادیت کے فلسفۂ الحاد کے ساتھ کوئی لازمی رابطہ نہ تھا۔ اقبال کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام انقلاب اسلام کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے بلکہ یہ معاشی نظام اسلام کے منشا کے عین مطابق ہے۔ فرماتے تھے کہ اگر خُدا اور رُوحِ انسانی کے متعلق جو صحیح عقائد ہیں وہ اشتراکیت میں شامل کر دیے جائیں تو وہ اسلام بن جاتی ہے۔" (ص ۲۴۹، ۲۵۰)

" اقبال نے مغربی تہذیب کی کہیں کم ہی تعریف کی ہے۔ اگرچہ اس میں بھی خیر و شر دونوں طرف کے پہلو موجود ہیں۔ لیکن اشتراکیت کے ذکر میں تعریف کا پہلو مذمت پر کسی قدر بھاری ہی معلوم ہوتا ہے۔ جو معاشرت و معیشت کے متعلق اقبال کے اپنے عقائد کی غمازی کرتا ہے۔ عام مغربی تہذیب کے ساتھ اس کو اسلام کا اتصال مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن زاویۂ نگاہ کی ذراسی تبدیلی سے اور اسلام اشتراکی ہو سکتا ہے اشتراکیت اسلام بن سکتی ہے۔" (ص ۲۵۳)

" علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ رُوس نے قرآن کی "قل العفو" کی تعلیم کے مطابق ایک معاشرت پیدا کی ہے۔ اس لیے اس حد تک یہ عین اسلامی کام ہے۔ "ضربِ کلیم" میں اشتراکیت کے عنوان سے جو اشعار لکھے ہیں اِن کا موضوع یہی ہے۔" (ص ۲۵۶)

یہ وہی خیالات ہیں جن کے لیے سوشلسٹ دشمن حضرات پاکستان کی نئی

نسل کی تکفیر پر تلے ہوئے ہیں اور انہیں نظریۂ پاکستان کے مخالف قرار دے رہے ہیں۔ ان حضرات کا خلیفہ عبدالحکیم کے بارے میں کیا خیال ہے؟

علاّمہ اقبال کے فرزندِ ارجمند ڈاکٹر جاوید اقبال علاّمہ کے بارے میں پروفیسر این ماری شمل کی کتاب "گیبریلز ونگ" (بالِ جبریلؑ) کے بہت قائل معلوم ہوتے ہیں۔ اس کتاب کے چند اقتباسات اس موضوع پر ملاحظہ ہوں:

"رُوسی اشتراکیت کو علاّمہ اسلام کے لیے تیاری کی ایک منزل سمجھتے تھے اور عرصہ تک وہ اس امید میں رہے کہ روس اپنی "منزل لا" سے آگے بڑھ کر صحیح دین کو قبول کر لے گا۔ سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کو اُنہوں نے ایک بار لکھا کہ بالشوزم جمع خُدا تقریباً اسلام کے مساوی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُنہوں نے اپنی ایک انقلابی حمد لینن کی زبان سے کہلوائی ہے۔" (ص ۱۴۴)

"بہرحال دونوں متقابل طاقتوں (سرمایہ داری اور سوشلزم) کے مادّی نقطۂ نظر میں اقبال کے لیے اس امر کا کافی جواز تھا کہ وہ دونوں کو قبول نہ کرے۔ اس کا نصبُ العین، جس کے لیے اسے قرآن میں سے کافی شواہد مل گئے، ایک خدا پرست سوشلزم میں ظہور پذیر ہُوا۔ (جو جواہر لال نہرو کی دہریہ سوشلزم سے متضاد تھی) شاعر کا نظریۂ ملکیت اسلام کا قدیم نظریہ ہے۔ یہ یقین کہ زمین خدا کی ہے اور اسے اقبال نے اپنی شاعری میں کئی جگہ موضوع بنایا ہے۔ ہر قسم کی جاگیرداری کے خلاف ہے۔" (ص ۱۹۳)

"مغربی یورپ کے فلاسفہ کے علاوہ سوشلزم اور دُوسرے اُبھرتے ہوئے سیاسی نظریات کے مؤیدین نے بھی اقبال کی توجّہ کو اپنی طرف کھینچا۔

اس نے کارل مارکس کی شدید اہمیت کو تسلیم کیا جس کی تعلیمات اس وقت ساری دنیا میں پھیل رہی تھیں لیکن ظاہر ہے کہ اقبال اس کے مادی نظریے کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ نہ کر سکتے تھے۔" (ص ۳۲۷)

پاکستان کے سوشلسٹ نوجوان بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔ کیا ان کی طرح ڈاکٹر شمل کو بھی جنہیں ڈاکٹر جاوید کی تائید حاصل ہے ہم پاکستان دشمن اور اسلام دشمن قرار دیں گے؟

اب ایک اور مشہور اور مستند ناقد کو دیکھیے۔ شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں:

"اقبال روسی کمیونزم کے لادینی رجحانات کے تو مخالف تھے۔ لیکن وہ کمیونزم کی ان کوششوں کو بہت سراہتے تھے جن سے کمیونزم سوسائٹی کے مختلف حصوں کے درمیان تفاوت کو دور کر رہی تھی۔ ترقی پسند مصنفین کے ظہور سے بہت عرصہ پہلے اقبال نے موجودہ معاشی عدم مساوات کے خلاف بڑی پُرجوش نظمیں لکھی تھیں (مثلاً زبورِ عجم میں "انقلاب، اے انقلاب") وہ ہندوستانی مسلمانوں میں سب سے پہلے ادیب ہیں جنہوں نے روسی تجربے کی طرف پسندیدگی کے اشارے کیے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام ایک خط میں اُنہوں نے یہاں تک لکھا کہ "بالشوزم + خدا تقریباً اسلام کے مساوی ہے"، اس لیے مجھے کوئی تعجب نہ ہوگا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔" (ماڈرن مسلم انڈیا اینڈ دی برتھ آف پاکستان ص ۱۸۹)

اقبال کے ناقدین میں ایک اور مشہور نقاد جناب عزیز احمد ہیں۔ ان کی کتاب "اقبال نئی تشکیل" کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"خضرِ راہ سے اقبال کی شاعری کا انقلابی دور شروع ہوتا ہے اور اس

کے بعد ان کی شاعری کا ایک بڑا اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے۔ اس زمانے میں اقبال کی شاعری میں ہمیں دو سطحیں ملتی ہیں، ایک وجدانی اور دوسری معاشی۔ وجدانی سطح پر انسانِ کامل، خودی اور انفرادی انا کی بقا کا تصور ملتا ہے۔ معاشی سطح پر وہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصورات کو قریب قریب پوری طرح مانتے ہیں۔"

(ص ۳۵۶)

" اشتمالیت کے جدید رہنماؤں سے اقبال کو بڑی دلچسپی تھی۔ کارل مارکس اور اس کی تعلیمات کی بعض خصوصیات کے اقبال بہت قائل تھے خصوصاً مارکس کے معاشی تجزیے سے وہ بالکل متفق تھے۔ سرمایہ دار علمائے معاشیات سے "کارل مارکس کی آواز" کہتی ہے کہ تمہاری کتابوں میں بجز نقشوں اور اعداد و شمار کے رکھا ہی کیا ہے؟ تم نے عقل کو سرمائے کا غلام بنایا۔ اسے عیاری اور خونریزی سکھائی۔ چنانچہ کارل مارکس ان سرمائے کے حامیوں سے خطاب کرتا ہے، "یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی ......"

(ص ۳۶۹)

" یہ احترامِ انسانیت اگر کسی جدید تصورِ سیاست میں ملتا ہے تو صرف اشتمالیت میں۔ "جاوید نامہ" کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی روس سے بہت دلچسپی پیدا ہوگئی۔ اور وہ بار بار نہ صرف روسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں بجز دہریت کے اور کوئی خاص فرق نہیں محسوس کرتے۔ ابوجہل طعنہ دیتا ہے کہ اسلام میں مساوات کا تخیل مزدکی (قدیم اشتمالی) ہے:

این مساوات، این مواخات عجمی است   خوب می دانم کہ سلمان مزدکی است

اسلام اور اشتمالیت میں وہ بہت سی اساسی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔ اصلی فرق "لا" و "الا" کے مقامات کا ہے۔" (ص ۳۷۶)

"انقلاب رُوس سے اسلامی تصورِ مملکت اور اسلام کے اقتصادی اور معاشی نظام کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اقبال نے قل العفو کی تشریح انقلاب روس کی روشنی میں کی ہے۔" (ص ۳۷۸)

ممکن ہے کہ مندرجہ بالا تمام نقاد اور محققین کلامِ اقبال اور فکرِ اقبال کے سلسلے میں دادِ تحقیق نہ دے سکے ہوں۔ آیئے ذرا ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریروں سے اخذِ نور کریں ——— کیونکہ سابق صدر ایوب سے لے کر مولانا مودودی تک سب بزرگ ان کو فکرِ اقبال کا بروز تصوّر کرتے ہیں اور غالباً اسی وجہ سے اپنی اپنی بساط کے مطابق ان کی خاطرداری کرتے ہیں۔

خواجہ عبدالرحیم صدر مرکزیہ مجلسِ اقبال کی مدون کی ہوئی ایک کتاب "اقبال دی پوئٹ آف ٹوماروٗ" میں جو ۱۹۶۸ء کے شروع میں شائع ہوئی ہے، ڈاکٹر جاوید اقبال یوں رقمطراز ہیں:

"اقبال مغرب کے لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری سامراج کے خلاف ترقی پسند مصنفین کی نفرت میں ان کے شریک تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ایشیا اس استحصالی معیشت کے خلاف ضرور بغاوت کرے گا جسے مغرب نے فروغ دیا تھا اور پھر اسے مشرقی قوموں پر ٹھونس دیا تھا۔ ان کی نظر میں ایشیا کبھی بھی جدید مغربی سرمایہ داری کو اور اس کی شترِ بے مہار انفرادیت کو ——— قبول نہ کرسکتا تھا۔ بہرحال اقبال چونکہ اللہ تعالیٰ پر ایک تخلیقی اور عاشقانہ ایمان کے احیا میں یقین رکھتے تھے اس لیے وہ ترقی پسند مصنفین کے کمیونسٹ یوٹوپیا کو کبھی قبول نہیں کرسکے

تھے جس کی بنیاد دہریہ سوشلزم پر تھی۔" (ص ۱۷-۱۸)

" جس سوشلسٹ انقلاب کے خواب اقبال دیکھا کرتے تھے وہ محض پیغمبر کی شریعت کے نفاذ کے ذریعے عمل میں لایا جا سکتا تھا۔" ص ۱۸

" جس انقلاب کے وہ (اقبالؒ) پیغمبر تھے وہ صرف اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ کے ذریعے آ سکتا تھا۔" (ص ۱۸)

اقبال کی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کی تفسیر کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال فرماتے ہیں:

" شیطان نے یورپ کے ذہن میں شہنشاہیت کا ایک خواب پیدا کر دیا جس کی بنیاد صاحبِ اقتدار طبقے کے لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری نظام پر قائم تھی۔ اس کے فطری نتیجہ کے طور پر دہریہ سوشلزم پیدا ہوئی اور کمیونزم کا نفاذ ہوا۔ کمیونزم کو تباہ کرنے کے لیے شیطان نے فاشسٹی آمریت کا خواب پیدا کیا۔ شیطان ہی کے لیے ممکن ہے کہ وہ یورپی قوموں کو جنگ میں مبتلا کرے اور انہیں ایک دوسرے کو مٹا ڈالنے کی ترغیب دے۔ وہی لادینی سرمایہ دارانہ جمہوری نظام کا پیدا کنندہ اور محافظ ہے۔ اسی لیے وہ کمیونسٹ انقلاب کے فتنۂ فردا سے خوف زدہ نہیں۔ جس انقلاب سے اسے خوف آتا ہے وہ مسلمانوں کی بیداری کا امکان اور اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ کا امکان ہے۔ اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پاکستان کا حصول اقبال کے خواب کی ایک نہایت جزوی تعبیر ہے۔ ان کے وہ خیالات جو مسلمان ملکوں کے اندر ایک اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ اور اسلامی دنیا کے اتحاد سے متعلق ہیں، ہنوز شرمندۂ تعبیر نہیں ہوئے۔" (ص ۱۹-۲۰)

" اقبال نے مسلمانوں کے لیے سوشلزم کی ایک اسلامی تفسیر مہیا کی"۔ ص۲۱۸

اقبال کے روزنامچے کا ایک مجموعہ بھی ڈاکٹر جاوید اقبال نے مرتب کیا ہے اس کا نام ہے "متفرق خیالات"۔ اس دیباچے میں جاوید صاحب لکھتے ہیں :

" لہٰذا وہ (اقبال) برعظیم ہند میں پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے اسلامی سوشلزم کے نفاذ کا ایک معقول مطالبہ کیا۔ "

ڈاکٹر جاوید اقبال نے علامہ اقبال کے مجوزہ نظام کے جو عناصر گنوائے ہیں یعنی اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام ۔۔ حیرت کی بات ہے کہ ذوالفقار علی بھٹو کی پیپلز پارٹی کے بھی وہی ارکانِ ثلاثہ ہیں ۔یعنی اسلام ، سوشلزم ، جمہوریت ۔ ممکن ہے کہ جنابِ بھٹو نے جاوید اقبال کے مقالات سے استفادہ کیا ہو، یا پھر یہ ممکن ہے کہ پچھلے سال کے آغاز تک جاوید اقبال صاحب ذوالفقار علی بھٹو کے خیالات سے ہم آہنگ رہے ہوں ۔ بہرحال کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ جس چیز کو ۔۔ یعنی اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کو ۔۔ جاوید اقبال کے مقالات میں علامہ اقبال کا مطمحِ نظر قرار دیا گیا ہو، اُسی کو ذوالفقار علی بھٹو اور اس کے نوجوان ارکانِ پیپلز پارٹی کے لیے پاکستان دشمنی اور اسلام دشمنی کا موجب قرار دے۔

جناب آغا شورش کاشمیری جن کی شفقت اور رفاقت کے لیے ہم اس قدیم زمانے سے ان کے مشکور ہیں، جب وہ لاہور کے ترقی پسند مصنفین کی محفلوں میں تشریف لایا کرتے تھے، ان بزرگوں میں سے ہیں جن کا وسیع مطالعۂ اقبال کسی تعارف کا محتاج نہیں ۔ وہ ہر سال مجلسِ مرکزیہ کے یومِ اقبال میں سٹیج سیکرٹری کے فرائض کمال خوش اسلوبی سے سرانجام دیتے آئے ہیں ۔

۱۹۶۸ء کے آغاز میں جب ذوالفقار علی بھٹو نے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح

استعمال کی تو بعض علماؔ کی طرف سے اعتراضات کا ایک طوفان برپا ہو گیا۔ اس موقع پر آغا صاحب نے بھٹو کے موقف کے بارے میں ایک نہایت مؤثر مقالۂ افتتاحیہ تحریر فرمایا جو چٹان کے ۱۲، فروری ۱۹۶۸ء کے شمارے میں شائع ہُوا۔ بھٹو پر علماؔ کے اعتراضات کے جواب میں جمعیتِ علماءِ پاکستان کے صدر جناب مفتی محمود صاحب نے بھی ایک بیان دیا تھا۔ آغا صاحب کا مقالۂ افتتاحیہ مفتی محمود صاحب کی تائید میں تھا۔ اس مقالے کا عنوان تھا :

"نبیؐ کی غصّے میں ڈوبی ہُوئی نگاہ سے ڈرو"

اور ذیلی سُرخی تھی :

"ناموسِ رسالت کے بیوپاری"

اس مقالے کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں۔

"ہم پچھلے شمارے میں بھی عرض کر چکے ہیں کہ اسلام نے روایت کے اصُول مقرر کیے ہیں۔ شہادت کا ضابطہ باندھ رکھا ہے۔ کسی مسلمان کو سیاسی اغراض کے لیے توہینِ رسالت کا مُجرم کہنا ہمارے نزدیک خود ایک جُرم ہے۔ ذرا غور کیجیے! اعتراض یہ ہے کہ بھٹو نے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح استعمال کی ہے الزام یہ ہے کہ اس طرح اُنہوں نے (خاکم بدہن) حضوُر صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اہانت کی ہے — انا للہ و انّا الیہ راجعوُن ۔"

"جہاں تک اعتراض کا تعلق ہے سرے سے بے معنی ہے۔ اسلامی سوشلزم کی اصطلاح بھٹو کی ایجاد نہیں۔ یہ اصطلاح اکثر اسلامی رہنما استعمال کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں۔ خود قائدِ اعظم کے خطبات میں موجود ہے۔ اُنہوں نے بارہا فرمایا کہ پاکستان کا نظامِ اقتصاد اسلامی

سوشلزم کی بنیاد پر ہو گا ۔ علامہ اقبال کے ہاں یہ اصطلاح موجود ہے ۔ صدر ایوب کئی دفعہ کہہ چکے ہیں ۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن جلد دوم میں سوشلزم کے متعلق لکھا ہے کہ اس کو تجربے کا موقع ملنا چاہیئے ۔ لیکن بھٹو کی زبان سے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح پر نہ جانے ان نازک اندامانِ شریعت کے پیٹ میں قراقر اُٹھنے کی کیا وجہ ہے اور پھر اس اعتراض سے یہ الزام پیدا کرنا کہ توہین رسالت ہوئی ہے ایک ایسی احمقانہ جسارت ہے کہ ہم اس کے تصور ہی سے کانپ اُٹھتے ہیں ۔ جس کھیل نے یہ فتنہ اٹھایا ہے اگر وہ اسلام کی نمائندہ ہے اور جن لوگوں نے اس لفظ کو مُنہ میں ڈال کر جھنگارنا شروع کیا ہے ان کا وجود اسلام کا ترجمان ہے تو عجب نہیں کہ آئندہ پود اسلام سے بغاوت کر دے ۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک پڑھا لکھا شخص بھی لاہور میں ایسا نہیں ملا جس نے ہاتھیوں کی اس ڈار کو قابل اعتنا سمجھا ہو ۔"

"علمائے کرام ! یاد رکھو قوم مسجد کی صفوں پر مساوات نہیں چاہتی ، وہ دسترخوانِ معیشت میں بھی مساوات مانگتی ہے ۔ یہی سوشلزم ہے جس کا اعلان کیا جا رہا ہے اور جسے اب کوئی شخص روکنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے ۔ تم اپنے قول سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہو کہ حضورؐ سرمایہ داروں کے نمائندے تھے (معاذ اللہ) حضورؐ کو بالواسطہ ان کا نمائندہ کہہ کر غریب الحال اُمت کی اہانت نہ کرو ۔ تمہاری یہ گستاخی ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہو گئی ہے ۔ غریبوں نے رسُول اللہؐ کے ناموس پر جانیں دی ہیں ۔ تم میں سے کبھی کوئی شخص غیرت مند ثابت نہیں ہُوا ۔ محض حضورؐ کے نام پر روٹیاں توڑنا تمہارا شعار ہو گیا ہے ۔ "

اپنے ایک نئے مقالۂ افتتاحیہ میں آغا شورش نے سوشلزم کو نظریۂ پاکستان اور اسلام کی نفی قرار دیا ہے۔ ساتھ ہی اُنہوں نے یہ بھی پوچھا ہے کہ جو چیز پاکستان ٹائمز راولپنڈی میں غلط ہے وہ پاکستان ٹائمز لاہور میں کیونکر صحیح ہو گئی۔ آغا صاحب کے اُوپر کے طویل اقتباس کی روشنی میں ہم ان سے بھی اس نوع کا سوال کرتے ہیں کہ جو چیز ۱۲ر فروری ۱۹۶۸ء کو حق تھی اور جس کو آپ نے "دسترخوانِ معیشت" میں مساوات کہہ کر پکارا تھا اور اس کو سوشلزم قرار دیا تھا اور جو آپ کے قول کے مطابق علامہ اقبال سمیت اکثر اسلامی رہنماؤں کی زبان پر آچکی تھی وہ آپ کے ۱۲ر مئی ۱۹۶۹ء کے مقالے میں باطل کیسے ہو گئی اور وہ بھی دو جدا جدا اخباروں میں نہیں جن میں سے ایک لاہور میں چھپتا ہو اور دُوسرا راولپنڈی میں بلکہ ایک ہی اخبار میں جس کا ایڈیٹر بھی ایک ہی ہو۔

○

محمد حنیف رامے

اقبالؒ اور سوشلزم

اقتصادی ترقی کے حوالے سے

۲۱ر اپریل ۱۹۳۸ء کو جب علامہ اقبال فوت ہوئے تو پنجاب میں قائدِاعظم محمد علی جناح کے دستِ راست ملک برکت علی نے اظہارِ تعزیت کرتے ہوئے کہا تھا:

"اقبال فوت ہو گئے وہ فنافی الاسلام اور پکے سوشلسٹ تھے۔"

اقبال کو "سوشلسٹ" کا خطاب اس لیے نہیں دیا گیا تھا کہ وُہ کسی سوشلسٹ پارٹی کے بانی یا قائد تھے۔ ان کی سوشلزم کی بنیاد یہ تھی کہ وہ اسلام کے اقتصادی نظام کو سوشلزم کے قریب پاتے تھے۔ اس کے علاوہ انہیں اپنے ہم وطنوں، خصوصاً مسلمانوں کی غریبی پر رونا آتا تھا کہ اسلام کی اجتماعیت میں اس کا شافی علاج ہوتے ہوئے بھی لوگ بھوکوں مر رہے ہیں۔ انہیں یہ بھی احساس تھا کہ ہماری سرحدوں کے

قریب ہی سوشلزم کا جو تجربہ ہو رہا تھا اس سے غریبی اور مفلسی کا خاطر خواہ علاج ہو سکتا تھا اور یہ علاج اپنی بنیاد میں اسلام کی رُوح سے ہم آہنگ تھا۔ چنانچہ وُہ اپنے مشہُور خطبات میں فرماتے ہیں :

"اسلامی دنیا کے آس پاس اشتراکیت کی صُورت میں جو نیا اقتصادی تجربہ کیا جا رہا ہے اِس سے اسلام کے مقدر اور اس کی اصل رُوح کے بارے میں ہماری آنکھیں کُھل جانی چاہییں۔"

اقبال نے سوشلزم کے تجربے کو غریبی اور مفلسی کے علاج کے طور پر دیکھا تھا۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ سوشلزم کو صرف تقسیم دولت کا نظریہ نہیں بلکہ پیدائشِ دولت کا نظریہ بھی سمجھتے تھے۔ غریبی اور مفلسی کا علاج اس وقت تک ناممکن ہے جب تک پیداوار میں اضافہ نہ ہو۔ سوشلزم غریبی کو تقسیم کرنے کا نام نہیں بلکہ رزق کی اُس فراوانی کو وجُود بخشنے کا نام ہے جس میں سب کی ضرُوریات کی کفالت ہو۔ اقبال کے فکر میں یہ نکتہ شروع ہی سے واضح ہے کہ انسان کو بنیادی ضرُوریات کا تحفظ نصیب ہونا چاہیے۔ جب اقبال پنجاب کی صُوبائی اسمبلی کے رُکن تھے تو اُنہوں نے اسی جذبے کے تحت یہ انقلابی تحریک پیش کی تھی کہ جس طرح شہروں میں ایک خاص آمدنی تک ٹیکس کی چھُوٹ دی جاتی ہے اسی طرح کم آمدنی والے کسانوں سے بھی مالیہ وصُول نہ کیا جائے تاکہ غریب کسان بھی ایک گونہ سُکھ کا سانس لے سکیں۔

بہُت کم احباب یہ جانتے ہیں کہ اقبال کی سب سے پہلی تصنیف "علم الاقتصاد" کا یہی موضوع تھا کہ غریبی کیونکر ختم ہو سکتی ہے۔ اس میں اقبال نے کہا تھا :

"غریبی قوٰی انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی رُوح کے مجلاّ آئینے کو اس قدر زنگ آلُود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجُود عدم برابر ہو جاتا ہے۔ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کُوچوں میں

مُچکے مُچکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دِل کو دہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مِٹ جائے۔"
(دیباچہ ۔ نیا ایڈیشن، صفحہ ۲۳ - ۲۴)

یہ کتاب ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی جب اقبال کے شاعرانہ اور فلسفیانہ کردار کی ابتدا تھی ۔ ایک عمر کے غور و فکر کے بعد ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو اقبالؒ نے جناحؒ کے نام ایک خط میں وضاحت کی :

"شریعتِ اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے ۔"

ان چند سطروں سے عیاں ہے کہ نظریۂ پاکستان کا خالق اپنی ذہنی بلوغت سے موت کے لمحوں تک اس آرزو میں گھلتا رہا کہ جس اقتصادی پسماندگی نے اس کی قوم کو نڈھال کر کے رکھ دیا ہے وُہ کسی طرح دُور ہو ۔ اس مسئلے کا سیاسی حل تو قیامِ پاکستان کی شکل میں سب کے سامنے آگیا ، اس کا معاشرتی حل البتّہ ٹھوس بنیادیں طے نہ ہونے کے باعث لفظی گورکھ دھندوں میں الجھا چلا آتا ہے ۔ اسلامی قانون ہمارے سیاستدانوں کے لیے تو بھاری پتھّر تھا ہی ، ہمارے بڑے بڑے قانون دانوں نے بھی اسے چُوم کر چھوڑ دیا ـــ مگر اقبال نے اس پتھّر کی نشان دہی کرنے پر اکتفا نہ کی تھی ، اس نے 'معقول' کے اہم لفظ کے ذریعے اس بند خزانے کی چابی مہیا کرنے کا راستہ بھی دکھایا تھا ۔ اقبالؒ کا ہر سنجیدہ قاری اس حقیقت سے واقف ہے کہ قرآنِ حکیم اس کے یہاں ہر اصُول کی اصل ہے ۔ اللہ نے محکم فیصلہ کر دیا ہے کہ قانون بس خدا ہی کا ہے (الانعام : ۵۷) وہی ہر معاملے کا آخری فیصل ہے ۔

(آل عمران : ۱۰۵) — جب یہ صورت ہو تو قرآنِ عزیز ہی دُوسرے ہر معاملے کی طرح اقتصادی میدان میں بھی میزان اور سرچشمۂ ہدایت ٹھہرتا ہے۔ صرف اسے حرفِ آخر سمجھنا چاہیے اور ہر معقول بات، خواہ وہ امام ابوحنیفہؒ کی ہو یا کارل مارکس کی، اگر قرآن کی کسوٹی پر صحیح ثابت ہو سکتی ہے تو اسے قبول کرنے میں عار نہ ہونی چاہیئے۔

جن لوگوں نے اقتصادیات کو انسانی زندگی میں خاص اہمیت دینے پر زور دیا ہے ان میں کارل مارکس پیش پیش ہے۔ اقبال بھی مارکس کے افکار سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس کے بارے میں اشعار کہنے کے علاوہ اقبال نے ۱۹۲۱ء میں سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کو ایک خط میں لکھا تھا۔

"اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر لیا جائے تو وہ اسلام کے بہت ہی قریب آجاتی ہے۔"

حال ہی میں مغربی دُنیا کے مفکّروں نے مختلف وجوہ کی بنا پر مارکس کے نظریات کی جو چھان پھٹک کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے فکر میں ایسے مقامات موجود ہیں جہاں وُہ انسان کو پُورے انسان کی حیثیت دیتا ہے اور زندگی کو پُوری زندگی سمجھتا ہے۔ اس ضمن میں مارکس کے رفیق اینگلز کی ایک وضاحت کافی ہوگی:

"تاریخ کے مادّی نظریے کے مطابق تاریخ کا فیصلہ کُن اصول یہ ہے کہ انجام کار حقیقی زندگی کی پیدائش اور پیدائش نو ہو سکے۔ اس سے زائد نہ مارکس نے نہ میں نے کبھی کوئی دعوٰی نہیں کیا — اس لیے اگر کوئی اس اصُول کو اس بیان میں بدل کر رکھ دے کہ بس اقتصادی پہلو ہی فیصلہ کن ہوتا ہے تو وُہ اسے ایک بے معنی، بے بنیاد اور لغو

جملے میں ڈھالنے کا مرتکب ہوگا۔ اقتصادی صُورتِ حال بے شک بنیادی اہمیت رکھتی ہے لیکن اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی ہے اس کے گوناگوں عناصر ۔ طبقاتی کشمکش کی سیاسی صورتیں اور اُس کے نتائج مثلاً کامیاب جد وجہد کے بعد فتح یاب طبقے کا قائم کردہ دستور وغیرہ، عدالتی اسالیب اور پھر اس ساری حقیقی جدّ وجہد کا ان لوگوں کے ذہنوں پر اثر جو اس میں حصّہ لیتے ہیں ۔۔۔ یہ سب بھی اہم ہیں۔ گویا سیاسی، عدالتی، فلسفیانہ نظریات، دینی عقائد اور اُن سے پھوٹنے والے محاکماتی نظام بھی تاریخی کشمکش میں اپنا اپنا اثر چھوڑتے رہتے ہیں اور اکثر حالتوں میں اس کی تشکیل میں دوسرے عناصر سے بھی زیادہ اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

" خود مارکس اور میں یہ صُورتِ حال اُبھارنے کے کچھ کچھ مجرم ہیں کہ نئے ادیب اقتصادی پہلو پر اکثر ناواجب حد تک زیادہ زور دیتے ہیں۔ ہمیں تو اپنے مخالفوں کے خلاف اقتصادی اصُول پر اس لیے اصرار کرنا پڑا تھا کہ وہ اس کی اہمیت کے منکر تھے۔ پھر مارکس کو اور مجھے کبھی اتنا وقت اور موقع ہی نصیب نہیں ہُوا کہ انسانی زندگی میں جو دُوسرے عناصر کارفرما ہیں اُنہیں ان کا جائز مقام دلاتے ۔ یُوں بھی جب تاریخ کے کسی ایک قطعے (اقتصادی تاریخ) پر بحث ہو رہی ہو تو توجّہ اسی پر مرکوز رہتی ہے اور کوشش کی جاتی ہے کہ اسے بے عیب طور سے پیش کر دیا جائے۔ مگر بدقسمتی سے اکثر ہوتا یہ ہے کہ لوگ یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ اُنہوں نے کسی نئے نظریے کا احاطہ کر لیا ہے اور اب وُہ اسے بلا تردّد عملی جامہ پہنا سکتے ہیں کیونکہ اُنہوں نے اس کے بنیادی

(اقتصادی) اصولوں کو ذہن نشین کر لیا ہے۔ حالانکہ ہوتا یہ ہے کہ اُنہوں نے ان اقتصادی اصولوں کو بھی ٹھیک طرح سے سمجھا نہیں ہوتا۔ اور میں آج کل کے بہت سے جدید مارکسیوں کو بھی اس الزام سے بری قرار نہیں دے سکتا کیونکہ ان لوگوں نے بھی اس سلسلے میں انتہائی حیرت انگیز بکواس پیش کی ہے۔" (سیلیکٹڈ ورکس آف کارل مارکس، ماسکو، صفحہ ۳۲۱)

اقبال اور مارکس کو بالعموم دو انتہاؤں کا درجہ دیا جاتا ہے۔ اقبال کو شاعر کے بعد کچھ سمجھا جاتا ہے تو فلسفی، اور مارکس کو رُوکھے پھیکے دہریے کے بعد کچھ سمجھا جاتا ہے تو اس رُوسی کمیونزم کا جدّ امجد جس میں زندگی کا مقصد یہ قرار پایا ہے کہ اقتصادی ترقی کی جائے۔ لیکن اقبال کے بارے میں اگر ہم یہ یاد کریں کہ اسے قوم کی اقتصادی ترقی سے کتنی گہری دلچسپی تھی تو امید ہے اس سلسلے میں ہمارا ذہنی تعطل ٹوٹنے میں مدد ملے گی اور ہمیں یہ احساس ہو گا کہ زندگی کا اقتصادی شعبہ ہماری سنجیدہ اور اجتماعی کوشش کا طالب ہے، اور اقتصادی شعبے میں اجتماعی کوشش کا نام سوشلزم ہے جس کی تعلیم مارکس نے دی تھی۔ بے شک انفرادی سطح پر ہم شاید ضرورت سے بھی بڑھ کر اقتصادی مفادات کی تلاش میں جُتے ہوئے ہیں لیکن جس طرح سیاسی آزادی کے لیے ہم نے کبھی مل جُل کر جدوجہد کی تھی جب تک اقتصادی پسماندگی سے نجات کے لیے بھی اسی طرح کی اجتماعی جدّوجہد نہیں کریں گے صُورتِ حال بدلنے کے امکانات پُوری طرح روشن نہیں ہوں گے۔

اگر بعض لوگوں کو ترکِ قرآن کا ایسا ہی جنُون ہے تو وہ اقبال ہی کے حوالے سے یہ جان لیں کہ اقتصادی پسماندگی خدا کا عذاب ہوتی ہے اور اس کے خلاف ملّت کو مجموعی طور سے سرگرمِ عمل ہونا چاہیئے۔ کیا اس عذاب کو محض اس لیے مسلّط رکھا جائے گا کہ اِس سے نجات کے راستے کا نیا نام سوشلزم ہے؟

اقتصادی خوشحالی کی اجتماعی کوششوں کو مارکس کی تعلیم نے عام کیا ہے۔ اجتماعی یا سوشلسٹ یا کمیونسٹ نظام بظاہر زندگی کے اقتصادی پہلو کو اوّلین اہمیت دیتا ہے۔ لیکن جہاں تک مارکس یا اینگلز کی اپنی تحریروں کا تعلق ہے یہ حقیقت اب ڈھکی چھپی نہیں رہی کہ اجتماعی یا منصوبہ معیشتوں کا منتہیٰ بھی حقیقی اور وسیع تر زندگی ہو سکتا ہے۔ اگر ہم پر یہ نکتہ کھل جائے تو سوشلزم کا تصور ایک نیا تناظر اختیار کر جاتا ہے۔ اب ہماری اقتصادی زندگی کا جو منظر ہمارے سامنے کھلتا ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسانی اور دینی زاویے سے بھی اقتصادی شعبے میں ترقی کرنا ضروری ہے اور اقتصادی ترقی کے لیے اگر اجتماعی انداز سے کوشش کی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ انفرادی غلامی یا زندگی کی کوتاہی نہیں ہوتا۔

یہی وہ مقام ہے جہاں اقبالؒ اپنے دور کا سب سے بڑا مسلمان نظر آتا ہے اور سب سے بڑا سوشلسٹ بھی — یہی وہ مقام ہے جہاں اقبالؒ نے قائدِ اعظمؒ کو قیامِ پاکستان کی ترغیب دیتے ہوئے ۲۱ ،جون ۱۹۳۷ء کو بسترِ مرگ سے لکھا تھا:

> "اسلام کے لیے اشتراکی جمہوریت (سوشلزم) کو کسی موزوں شکل میں قبول کرنا حقیقت میں اسلام سے انحراف نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹنے کے مترادف ہے۔"

اور یہی وہ مقام تھا جس نے ۲۶ ،مارچ ۱۹۴۸ء کو چاٹگانگ میں قائدِاعظم محمد علی جناح کے منہ سے یہ الفاظ کہلوائے تھے:

> جب یہ کہا جاتا ہے کہ پاکستان کی بنیادیں سماجی انصاف اور اسلامی سوشلزم

پڑھیں تو نہ صرف میرے بلکہ کروڑوں
مسلمانوں کے جذبات و احساسات کی
ترجمانی کی جاتی ہے۔"

قائداعظم کے ان الفاظ کو دُہرا کر ہم اقبالؒ کو عظیم ترین خراجِ عقیدت پیش کر رہے ہیں۔ جب صاحبِ علم اقبالؒ کے فکر کو مردِ میدان جناح نے اپنا لیا تو اس سے بڑھ کر اقبال کو کوئی کیا خراجِ عقیدت پیش کرے گا۔ البتہ اب یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ اقبال کے فکر کی معراج اور قائداعظم اور کروڑوں مسلمانوں کے جذبات و احساسات کی ترجمان — اسلامی سوشلزم۔ کو کیونکر اور کب پاکستان میں نافذ کرتے ہیں۔

○

پاکستان کے بیدار عوام کے لیے
ان کے
سیاسی، معاشی اور سماجی مسائل پر
چند انقلابی کتابیں

پاکستان کی سیاسی حالت، ذوالفقار علی بھٹو، -/۱

عوام کی عدالت میں، ذوالفقار علی بھٹو، ۱/۲۵

مودودیت اور موجودہ سیاسی کشمکش، محمد صفدر میر، -/۳

گرفتاری سے قاتلانہ حملے تک، مرتبہ: محمد حنیف رامے، -/۳

دبِّ اکبر، (دین، فن، سیاست پر مضامین) محمد حنیف رامے، -/۵

زمینداری، جاگیرداری اور اسلام، رحمت اللہ طارق، -/۸

چینی کمیون، فیلکس گرین، ۲/۲۵

[انگریزی میں]

Political Situation in Pakistan, Z.A. Bhutto, 1/00

e People Judge, Z.A. Bhutto, 1/25

an & the Alliances, Z.A. Bhutto, 1/25

ne of a Federal Constitution Pakistan, J.A. Rahim, 2/00

★ ★ ★

البیان، چوک انارکلی، لاہور